TRATTATO

SOPRA L'ESSENZA

DELL' ANIMA DELLE BESTIE

DEL P. DOMENICO PINO

Dell' Ordine de' Predicatori

V.L

IN MILANO, MDCCLXVI.

NELLA STAMPERIA DI GIUSEPPE MAZZUCCHELLI,
SUCCESSORE MALATESTA.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

BIBLIOTECA NAZ
ROMA
VITTORIO EMANUE

A CHI LEGGE.

PArrà al mondo letterario forſe ſtrano il vedere alla preſente ſtagione uſcire alla luce un libro ſopr' una materia, intorno a cui ſi ſono affaticate cotanto le penne o più erudite, o più lepide, o più ſtravaganti. Non s' aſpetti però taluno ch' io preſuma avvanzare un ſiſtema di nuovo conio, ovver che miſchiandone molti inſieme, voglia formarne un moſtro più orrido di que', da cui foſſe nato. Se ne ſono architettati omai tanti, che ad altro pur troppo non ſervono che ad imbrogliare il cervello de' meno avveduti, o ad annoiar l' animo de' più accorti. Quante varie opinioni ſtraniſſime non ſi ſono elleno mai da ogni genere di filoſofanti inventate ſopra l' anima delle beſtie? Chi l' ha voluta ſpirituale, chi materiale, chi una ſoſtanza di mezzo tra il corpo, e lo ſpirito. Tra que' che ſoſtennerla ſpirituale, altri han creduto eſſere di natura ſua immortale, altri corruttibile; altri che debba annichilarſi alla morte degli animali, altri che debba ſopravvivere

vivere al corpo ; alcuni hanno attribuito loro e paradiſo ed inferno , alcuni altri l' hanno lor contraſtato ; queſti hanno allargata la traſmigrazione dell' anima delle beſtie agli uomini , quelli ne l' hanno alle beſtie ſole riſtretta . Inoltre da cui fu concedata lor la ragione , da cui negata ; da quale vennero fatte inferiori d' aſſai alla condizione dell' uomo , da quale fin ſuperiori ; dagli uni fu dato loro almeno il ſenſo , dagli altri vennero private fino di queſto , facendole meri automati : nè contenta l' umana bizzaria di tante ſtranezze , v' ebbe inſino chi poſe in eſſo loro de' diavoletti , od altri ſpiriti di nuova invenzione . Di qui è che alcuni moderni filoſofi ponendo mente a tanta varietà di pareri , e conſiderando i bruti come un miſtero che ne circonda , ſi ſon contentati a riferire ſoltanto le altrui opinioni , e di accennare le difficoltà che in eſſe s' incontrano , ſenza voler prender partito , ed appigliarſi ad alcuna . Infra queſti ſi venne a diſtinguere il Sig. Co. Antonio Montanari Patrizio Veroneſe ne' ſuoi due eruditi Dialoghi (a) , e il Sig. Avvocato Guere-

Fran-

(a) Sono intitolati *Trattenimento metafiſico intorno a' principali ſiſtemi dell' anima delle beſtie* .

Franceſe nella ſua Storia critica ſopra l'anima delle beſtie, il quale uſando di quel detto d'Orazio

. . . . . *Ridendo dicere verum*
Nil vetat:

confuta come ſcherzando gli altrui ſiſtemi, ſenza appigliarſi egli ad alcuno. Anche l'Autore del libro intitolato: *Entretien ſur la nature de l'ame des Betés*: è d'avviſo non poterſi per noi ſapere coſa ella ſia queſt'anima: il che par che ſenta eziandio il dotto e rinomato Autore delle Novelle letterarie pubblicate in Firenze nel 1761. ſingolarmente al n. 10. col. 149., dove eſpreſſamente intorno all'anima delle beſtie Scettico ſi profeſſa con queſte parole: „ Ma „ voi mi direte che coſa tengo circa queſt' „ anime de' bruti? Io ve l'ho detto a „ principio: non tengo nulla: dubito: ſono „ Scettico "; conchiudendo poi così alla col. 151. „ Io ſon Pittagora alla fiera, che „ guardo tutto, e non compro nulla ". Anche i Giornaliſti di Trevoux (a) ſi moſtrano dello ſteſſo parere, dicendo avvenire

(a) *Mem. Trev.* 1737. *Oct.* 102. *p.* 1856.

alla preſente queſtione come alle ricerche della pietra filoſofica, circa la quale ſi fatica già da tanto tempo, ma non ſi arriva mai all' intendimento; come lo riferiſce il dotto P. Niccolai alla Lez. XIII. del Geneſi, che rapporta un altro ſentimento de' Giornaliſti medeſimi (a) in propoſito di un libro impreſſo nel 1737. intitolato: *Traitè de l'ame des Bétes avec des reflexions phyſiques & morales*: „ Riconoſciamo che le be„ ſtie hanno un' anima, cioè un principio „ di cognizione e di ſentimento: tutto cel„ perſuade, e ci obbliga a crederlo: re„ ſtiamo qui, ed ecco il trattato fatto". Una ſimil condotta quantunque venga da taluni moltiſſimo commendata, parendo loro aſſai meglio nelle coſe aſtruſe dir nulla, che porſi nel riſchio di forſe dir male; contuttociò poichè non ſolo non ſi diſdice, ma proprio è del filoſofo indagar la natura di qualſivoglia coſa, e ſingolarmente di quelle che ſono le più oſcure e difficili, egli è quindi così lontano dal vero che ſi poſſa riputare temerità il volere inveſtigar la natura dell' anima delle beſtie, per quanto ſia eſſa creduta uno degli enimmi più intral-

(a) *Mem. Trev. 1737. Mois art. 86. p. 1519.*

tralciati della filoſofia, che anzi appunto per la difficoltà che mai vi s' incontri, eſige le più ſtudiate ricerche. Su queſte conſiderazioni ho intrapreſo a ſcrivere il preſente trattato; e concioſſiachè veggo che il ſiſtema oggidì meſſo in voga difende tra certi confini la ſpiritualità dell' anima delle beſtie, concedendo loro ſoltanto la cognizione e l' idee delle coſe materiali, non già la facoltà de' penſieri aſtratti, de' veri raziocinj, di conoſcere il bene ed il male morale, negando loro e libertà e ragione; e dall' altro canto una tale opinione, per quantunque temperata ella ſia, non laſciando di eſſere aſſurda, la piglio perciò principalmente di mira, intendendo moſtrare quant' eſſa ripugni a' principj più certi di una giuſta metafiſica, alla eſperienza medeſima, ed alla autorità della Scrittura e de' Padri, a cui appellano alcuni degli ſteſſi Moderni; e quanto per lo contrario ſia ad eſſe conforme la ſentenza ch' ammette ne' bruti un' anima dipendente nel ſuo eſſere dalla materia.

M' avveggo bene però che a qualche filoſofante, nel conſiderare ch' io voglio la materialità dell' anima delle beſtie ſoſtenere, ſi affaccerannno di ſlancio alla mente

assai cose, e gli ribolliranno, dirò così, in capo mille difficoltà, che parer gli faranno un' impegno di ostinato partito il mio assunto. Ma si compiaccia di leggere questo libro con quella pacatezza d'animo, ch' è necessaria al filosofo per giudicar con giustezza, che si ricrederà facilmente, ed entrerà forse ne' miei sentimenti. Quanto a me assicurar posso il Leggitore cortese, di avere pesato a mente serena le ragioni per l'una parte e per l' altra, nè aver lasciato, o dissimulato alcuna difficoltà, in cui mi sia avvenuto nel leggere quegli autori, che mi venne fatto avere tra mano; anzi aver posto in quello aspetto più luminoso che seppi, tutto ciò che servire potesse o di confutazione per la sentenza che impugno, o di sostegno a quella che difendo.

L' ordine che ho dato al presente Trattato, cui ho in due parti diviso, egli è questo. Nella prima ho accennati a principio tutti i sistemi usciti su questo soggetto, i quali servir possono come d'introduzione; non avendo giudicato opportuno di farne partitamente la confutazione: mentre oltrechè per molti il solo accennarli basta per confutarli, non avrei fatta

cosa

coſa di troppo grata agli aſſennati filoſofi, i quali ſono oggimai perſuaſi della vanità di tanti ſtravolti, e matti pareri. Paſſerò quindi a produrre quelle ragioni, che più forti mi ſembrano a dimoſtrare l'incongruenza di uno ſpirito informatore de' bruti, arrecando da prima quelle che ſi deducono per via di natural raziocinio, poi quelle che traggonſi dalla autorità della Scrittura, e de' Padri. Nella ſeconda parte verrò ſciogliendo di mano a mano tutte quelle difficoltà che avvanzare ſi ſogliono contro la materialità dell' anima delle beſtie; e riſtrignendo ſul fine il molto in poco, formerò il paralello tra le due ſentenze che tratto; onde come in un' occhiata ſi vegga quale ſi debba riputare la vera, e quale la falſa. In vece poi di diſtinguere l'opera in capi, mi è tornato più acconcio il dividerla in numeri, cui ho poſti a que' luoghi, che mi ſono paruti opportuni.

Queſt' è l'orditura del preſente mio, qual ch' egli ſia, piccol lavoro. Chi rinverrà in eſſo alcuna coſa che piacciagli, godrò di vederla gradita. Chi poi fiutandolo altieramente, ne lo ſprezzaſſe, ſappia che non me lo recherò punto a torto o vergogna. E chi è colui che luſingare ſi poſſa

d' incontrare il genio comune in un ſecolo sì difficile e capriccioſo? Quello ſoltanto di che prego i dotti, ſi è di non leggere con alcuna prevenzione o favorevole, ovver contraria, e di aſpettare a formarne il giudizio, dappoichè lo avrà tutto ſcorſo; riſſovvenendoſi di quello avvertimento del Dante. (*Parad. Can. XIII.*)

Non ſien le genti ancor troppo ſicure
A giudicar, ſiccome quei, che ſtima
Le biade in campo pria che ſien mature;
Ch' io ho veduto tutto 'l verno prima
Il prun moſtrarſi rigido, e feroce,
Poſcia portar la roſa in ſu la cima.

INDICE
DE' NUMERI.

PARTE PRIMA.

I. Difficoltà *della queſtione ſopra l' anima delle beſtie.* Pag. 1
II. Sentenze degli antichi: e prima della Metempſicoſi. Ivi.
III. Di Epicuro. 4
IV. Della Scuola Peripatetica. 5
V. Di que' che diedero alle beſtie un' anima ragionevole, e ſpirituale. 8
VI. Di coloro che concedettero ad eſſe la religione, ed una vita futura. 10
VII. Di quelli che preferirono la condizione del bruto a quella dell' uomo. 11
VIII. Opinion de' moderni Filoſofi: e prima di Carteſio. Ivi.
IX. Del P. Bougeant. 13
X. Dello Abate De Villars. 15
XI. Di Girolamo Cardano. 16
XII. Del Sig. Avvocato Coſtantini. Ivi.
XIII. Del Sig. Co. Lodovico Barbieri. 18
XIV. Di que' che han paragonato, o elevato le beſtie ſopra l' uomo. 19
XV. Del Sig. Hyldrop. 20
XVI. Del Sig. Cuenz. 21
XVII. Del Sig. Conte Lorenzo Magalotti, e del P. D. Agoſtino Calmet. Ivi.
XVIII. Di altri Moderni che ammettono la ſpiritua-

tualità dell' anima delle beſtie, ſenza conceder lor la ragione. 22
XIX. Di que' che la ſoſtengono materiale. 23
XX. Di alcuni altri che la vogliono immateriale, ma in modo che debba perire col corpo. 24
XXI. Metodo che ſi vuol tenere nel confutare la ſpiritualità dell' anima delle beſtie. 25
XXII. Se l' anima delle beſtie foſſe ſpirituale, e non aveſſe alcuna operazione indipendente dalla materia, ci ſi darebbe a dubitare di alcuni principj, che in buona metafiſica ſon comunemente abbracciati. 26
XXIII. Non giova il dire ſe niuno ha mai interrogato le beſtie, ſe abbiano o no idee aſtratte e metafiſiche. 28
XXIV. Se gli animali aveſſero uno ſpirito indipendente dalla materia, dovrebbero ſecondo l' analogia di tutti gli altri ſpiriti, di cui certa è l' eſiſtenza, eſſer dotati di ragione, e di libertà. 32
XXV. Se ſi ricorra alla onnipotenza di Dio, che abbia voluto conceder loro ſoltanto la cognizion degli obbietti materiali, non hanno i Moderni alcun vantaggio ſopra i Peripatetici intorno alle lor forme. 35
XXVI. Inconvenienti che ne ſeguirebbono al naſcere degli animali, ſe le loro anime foſſero veri ſpiriti. 36
XXVII. Maggiori ne ſeguirebbono al loro morire; mentre non potrebbono mancar d' eſſere queſti ſpiriti che per annichilazione. 39
XXVIII. Il dire che non è eſſenziale l' incorruttibilità, e l' immortalità allo ſpirito, non ſuona troppo bene in buona metafiſica. Ivi.
XXIX. Tanto più che dareb eſi motivo agli empj di negare l' immortalità di noſtr' anima. 43
XXX. Se concedaſi l' anima ſpirituale ne' bruti, dovrebbe

vrebbe ammetterſi alla lor morte e la traſmigrazione, o che reſtaſſe ozioſo uno ſpirito per tutta l' eternità, il ch' è uno aſſurdo. 45

XXXI. *Come pure ſe ſi diceſſe che queſto ſpirito debbe reſtare immortalmente beſtia; mentre gli empj potrebbon dire lo ſteſſo dell' anima umana, che reſterà immortalmente uomo.* 47

XXXII. *Sarebbe parimente un aſſurdo il ſoſtenere che l'anime de' bruti ricevan pena, o premio dopo morte.* 52

XXXIII. *Come pure ſe ſi diceſſe che queſti ſpiriti vengon da Dio annichilati.* *Ivi.*

XXXIV. *Da quel teſto dell' Appoſtolo* : Qui ſolus habet immortalitatem : *non ſi può dedur che non ſia naturale l' immortalità allo ſpirito.* 55

XXXV. *Ammeſſa l' annichilazion dello ſpirito delle beſtie, darebbeſi in mano agli increduli un arme fatale, onde difendere l' annichilazione di quello dell' uomo.* 59

XXXVI. *Il dire che non ſi vuol cercar coſa avvenga degli ſpiriti animaleſchi dopo la diſſoluzion della macchina, ella è una ſcappata non confacente ad un filoſofo che vuole ſtabilir un ſiſtema.* 64

XXXVII. *Colla eſperienza degl' inſetti che vivon diviſi, ſi prova evidentiſſimamente eſſere diviſibile l' anima delle beſtie, e perciò non dovere eſſere vero ſpirito.* 67

XXXVIII. *Il dire che Iddio al dividerſi de' polipi crei toſto un nuovo ſpirito in ogni tronco, è una ſuppoſizione affatto arbitraria, e condannabile da' filoſofi.* 78

XXXIX. *Santo Agoſtino non è ricorſo alla creazion di alcuno ſpirito, per iſpiegare il fenomeno da lui veduto nel verme, che diviſo viveva, nè ha creduta la ſua anima veramente ſpirituale, e indiviſibile, come la noſtra.* 79

XL. Si fanno alcune riflessioni sopra la divisibilità de' polipi accennati. 82

XLI. Dalla Scrittura non si può trarre argomento, per cui sostenere la spiritualità dell' anima delle bestie, da che la parola spiritus *ha varj significati diversi.* 83

XLII. Il che vien confermato da due dottrinali bellissimi di S. Tommaso. 86

XLIII. Con essi si sciolgono le obbiezioni tratte dalla parola spiritus *applicata alle bestie.* 88

XLIV. Si risponde all' altro testo: Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, & spiritus jumentorum descendat deorsum. 89

XLV. Dal modo con cui parlasi nella Scrittura della produzion degli animali, chiaramente deducesi essere la loro anima materiale. 94

XLVI. Sono vani gli sforzi che fannosi per evitare la forza del testo Scritturale. 95

XLVII. I santi Padri sulle espressioni della Scrittura sono d' accordo essere l' anima de' bruti materiale; come S. Girolamo, S. Gian Crisostomo, S. Basilio, S. Gregorio Nisseno, il Damasceno, e S. Ambrogio. 100

XLVIII. In vano si cerca di trarre a favore della spiritualità dell' anima delle bestie S. Agostino. 105

XLIX. Come pur S. Bernardo. 107

L. Molto più poi l'Angelico S. Tommaso. 110

LI. Vi è qualche dubbio intorno ad Arnobio, e Lattanzio; ma nè pur da essi si può dedurre ch' abbiano ammessa un' anima spirituale ne' bruti. 114

LII. Il Concilio Lateranese IV. indirettamente definisce non essere spirituale l'anima delle bestie. 119

LIII. Inutilmente si adoperano gli Avversarj per atterrare la forza del detto Concilio. 120

LIV. Egli è troppo avvanzato ciò che per alcuno si dice, non doversi dalla rivelazione, o dalla Scrittura

tura cercare la verità delle filoſofiche coſe. 123
LV. Concluſione dell' argomento tratto dalla rivelazione. 128

PARTE SECONDA.

I. IDea di ciò che s' intende di fare in queſta ſeconda parte. Pag. 129
II. L' inerzia della materia non è ragion ſufficiente ad eſcludere un' anima material nelle beſtie. 130
III. Se il principio attivo de' corpi è una ſoſtanza nè ſolida, nè impenetrabile, non debb' eſſere un vero ſpirito di per ſe ſuſſiſtente. 132
IV. Nè pure l' anima, o ſia lo ſpirito univerſal degli antichi. 135
V. Se ſi ammetta per principio attivo de' corpi una ſoſtanza univerſale nè ſolida nè impenetrabile, ma dipendente dalla materia, ſarebbe a un di preſſo il medeſimo che le forme ſoſtanziali; ed in tal caſo ſarebbe più naturale l' ammettere una forma diſtinta in ciaſcun corpo. 136
VI. Il Sig. Genoveſi dotto filoſofo pare ch' inclini ad ammetter le forme ſoſtanziali degli Scolaſtici per principio attivo de' corpi. 138
VII. Non v' ha ripugnanza alcuna che un altro principio nè ſolido nè impenetrabile a guiſa delle forme Peripatetiche, poſſa ammetterſi per anima delle beſtie. 142
VIII. Ella è una animoſità troppo grande il dire che Iddio non poſſa creare queſta ſoſtanza mezzana tra il corpo e lo ſpirito, come le forme. 145
IX. Con alcune eſperienze e riflеſſi dimoſtraſi che non tutto ciò ch' è ſpirituale, debb' eſſere ſpirito, nè tutto ciò ch' è materiale, debb' eſſer materia. 149
X. Si prova ſpecialmente coll' eſperimento della luce, che quantunque corporea non è nè ſolida nè impe-

impenetrabile, come gli altri corpi. 152
XI. Si ſciolgono varie obbiezioni, con cui ſi vorrebbe provar che la luce è vero corpo. 166
XII. Dalla eſperienza della luce, che probabilmente è priva di ſolidità, e d' impenetrabilità ſi deduce poterſi dare eziandio nelle beſtie un conſimil principio nè ſolido nè impenetrabile. 184
XIII. Dal Sacramento medeſimo della Eucariſtia vien confermata l' opinion di chi ammette un principio ſcevero di ſolidità e d' impenetrabilità, che formi l' eſſenza de' corpi. 185
XIV. Alcuni de' più dotti Moderni non ſono lontani dallo ammettere queſti enti mezzani tra il corpo e lo ſpirito. 187
XV. Egli è più naturale che un ſimil medio principio formi l' anima delle beſtie, che non una vera ſpirituale ſoſtanza; da che può egli eſſer capace delle ſenſazioni. 193
XVI. Come pure de' moti ſpontanei. 202
XVII. Similmente della percezion degli obbietti materiali per mezzo de' ſenſi. 207
XVIII. Non giova dire in oppoſito non intenderſi come ſi fabbrichino queſte idee, mentre ciò non ſi ſa nè pur dello ſpirito. 211
XIX. Nè il chiedere ſe queſta cognizione ſi debba chiamare ſpirituale, o materiale. 216
XX. Molto meno il dire che di queſta ſoſtanza mezzana non può formarſene alcuna ſpecifica idea. Ivi.
XXI. Se ſi dica che le prove accennate dimoſtrano eſſer ſoltanto poſſibili le forme Peripatetiche, non che ſi diano realmente, in una ugual poſſibilità e degli ſpiriti, e delle forme, ſi fa vedere doverſi piuttoſto ammetter queſte che quelli. 221
XXII. Colla eſperienza del fuoco dimoſtraſi che un principio attivo può naturalmente trarſi dalla materia, ch' è inerte. Ivi.

XXIII.

XXIII. E coll' esperimento della luce si fa manifesto, che dalla materia stessa trarre si può un principio nè solido nè impenetrabile, che capace sia della sensazione ne' bruti; onde non dee riuscir sorprendente l' eduzion delle forme dalla potenza della materia. 237

XXIV. Non vale il dire che la materia da se stessa passerebbe dalla quiete al movimento; mentre l' anima delle bestie si produce mediante l' azione del coito. 240

XXV. Nè che la materia potrebb' esser capace di cognizione e pensiero; mentre le forme non son materia. Ivi.

XXVI. Non deve recare stupore che mediante la sola azione del coito possa dalla materia uscire un principio capace di cognizione e di senso, com' è nelle bestie. 241

XXVII. Con una dottrina di S. Tommaso si mostra non dovere esservi ripugnanza che pel coito si generi l' anima delle bestie. 245

XXVIII. Colla esperienza del legno, che si cangia realmente in fuoco, si dimostra a' Moderni, non darsi da' Peripatetici alla materia la facoltà di creare le forme. 250

XXIX. Come nè pure che dire si debbe che al loro perire si annichilino. 252

XXX. Si risponde alla famosa obbiezione, onde si dice che se un principio materiale è capace della percezion nelle bestie, potrà esserlo del vero pensiero eziandio nell' uomo; onde trionferebbero i Materialisti. E in primo luogo rispondesi per ritorsion d' argomento contro gli stessi Moderni. 256

XXXI. Secondariamente con dire che questa pessima conseguenza de' Materialisti non nascerebbe dalla opinione degli Scolastici sopra l' anima delle bestie, ma da altre questioni. 257

XXXII.

XXXII. In terzo luogo assolutamente si prova che quel principio materiale ch' è capace ne' bruti della semplice percezion degli oggetti che viene da' sensi, non può divenire pensante. 259

XXXIII. S' ingannano alcuni Moderni, i quali dalla analogia tra le operazioni de' bruti e dell' uomo vorrebber provare doversi dire o materiale l'anima di questo, o spirituale l'anima di quelli. 265

XXXIV. Non suffraga agli Avversarj il riflesso che in noi la semplice percezion degli oggetti per mezzo de' sensi provien dallo spirito. 267

XXXV. Dalle operazioni mirabili delle bestie non si vuol dedurre che vi sia in lor la ragione, ma solo un naturale instinto. 270

XXXVI. Sono vani gli sforzi di alcuni filosofi, onde si sbraccino a negare l' instinto medesimo. 272

XXXVII. Insino in alcune operazioni dell' uomo conviene ammetterlo. 274

XXXVIII. Ciò che ne' bruti sembrane raziocinio, è in esso loro l' effetto di una estimativa naturale. 276

XXXIX. Non giova produrre le operazioni di certi animali, onde pare che conoscano il fine, ed i mezzi. 278

XL. Se dalle operazioni delle bestie che son regolate, si dovesse in loro argomentar la ragione che ordina, non l' instinto che guidi, si dovrebbero dir ragionevoli al pari, e più forse dell' uomo: il che si nega dagli stessi Avversarj. 281

XLI. Si atterra il parer di chi dice essere i bruti dotati di libertà; e si mostra con S. Tommaso in che propriamente consista. 283

XLII. Ricapitolazione delle ragioni prodotte nel decorso di tutto il trattato, in cui si fa il confronto tra la sentenza della spiritualità, e della materialità dell' anima delle bestie. 292

XLIII. Conclusione dell' opera. 295

Nos

Nos FR. JOANNES THOMAS DE BOXADORS S. Theologiæ Profeſſor, ac univerſi Ordinis FF. Præd. humilis Magiſter Generalis, & Servus.

HArum ſerie, noſtrique authoritate officii, quantum in Nobis eſt, facultatem concedimus R. P. L. Fr. Dominico Pino Provinciæ noſtræ utriuſque Lombardiæ typis edendi Opuſculum ab ipſo elaboratum, cui titulus -- *Trattato ſopra l' Eſſenza dell' Anima delle Beſtie*; Dummodo a duobus S. Theologiæ Profeſſoribus Ordinis noſtri prælo dignum judicetur, & ſerventur cetera de jure ſervanda. In Nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti. Amen. In quorum fidem &c. Dat. Romæ in Conventu noſtro S. Mariæ ſupra Minervam die 9. Novembris An. 1764.

FR. JOANNES THOMAS DE BOXADORS
Magiſter Ordinis.

Reg. Pag. 104.

Fr. Dominicus Vincentius Maria Bertucci Magiſter Provincialis Daciæ, & Socius.

L. ✠ S.

JUſſu Revmi P. F. Jo. Thomæ De Boxadors Magiſtri Generalis Noſtri Ordinis Præd. legimus librum, cui titulus -- *Trattato ſopra l'Anima delle Beſtie ec.* -- In eo nihil invenimus tum Catholicæ Fidei, cum bonis moribus adverſum, ſed omnia ſanæ doctrinæ, ac Thomiſticæ Scholæ hac in re cohærentia. Illum propterea dignum cenſemus, ut publicam in lucem prodeat.

Romæ in Conv. S. Mariæ ſup. Min. XVIII. Kal. Jan. an. MDCCLXV

F. Hyac. Maria Bonfilius Ord. Præd. S. T. M. Cathedr. Caſanatenſis.

F. Jacobus Bodchin Ord. Præd. S. T. M. Bibliothecæ Caſanatenſis Pro-Præfectus.

Die

Die 11. Septembris 1765.

IMPRIMATUR

Fr. Joſeph Hyacinthus Cattaneo O. P. S. Th. Mag., & Commiſſarius S. O. Mediol.

J. A. Viſmara pro Emo, & Rmo D. D. Cardinali Archiepiſcopo.

Vidit Julius Cæſar Berſonus pro Excell. Senatu.

PARTE PRIMA.

I. NOn v' ha per ventura in tutta la filoſofia queſtione alcuna dibattuta cotanto, e in ſu cui tanti, non ſo s' io dica ſiſtemi piuttoſto, o chimere, ſtati ſien da' filoſofi amatori di tutto ciò che può ſapere di novità, in ogni ſtagione inventati, quant' è quella dell' anima delle beſtie. Anche ſopra l'anima umana in varj tempi ſi diſputò variamente. Ma poichè e per quell' intimo ſenſo, onde per noi medeſimi ſi conoſce la ſua facoltà d' intendere e ragionare, e per que' canoni di fede, che obbliganci a credere la ſua eſiſtenza dopo lo ſcioglimento della macchina delle membra, quantunque vi ſia infra' dotti diſparità d' opinioni ſopra 'l modo del ſuo commercio col corpo, ſi conviene però tra' più ſavj e retti filoſofanti ſopra la ſua natura; onde ſi tien fermamente lei eſſere ſpirituale, libera, ed immortale. All' oppoſito poichè niuno ha potuto penetrar nell' interno de' bruti, e informarſi coſa e' ſappiano, o come operino, ognun ſi fa lecito di penſarne a capriccio, avviſandoſi alcuni quel parere eſſere più plauſibile, ch' ha più dello ſtravagante. Baſta ſcorrer di volo le opinioni sì degli antichi che de' moderni filoſofi, per toccare con mano quanto ſoggetto egli ſia a farneticare l' umano intelletto, qualor traſportare ſi laſci dalla libertà di penſare.

II. La ſentenza che preſſo gli antichi Gentili ha dominato per aſſai tempo, quella fu della me-

tempſicoſi, o ſia traſmigrazione dell' anime, onde credevaſi ſtoltamente che dopo la morte l'anima degli uomini nelle beſtie paſſaſſe, e quella delle beſtie negli uomini; e chè una tale rivoluzion di anime aveſſe ad avvicendarſi per tutti i ſecoli. Queſta ſentenza fu la prima volta introdotta da Ferecide Siro maeſtro di Pittagora, il qual poi la ſtabilì come per ſiſtema della ſua ſetta, e che abbracciato poi da molte nazioni fu in alcuni capi variato (a).

Queſta

(a) Gli Egiziani ſoſtenevan che l'anima noſtra ſucceſſivamente paſſaſſe per tutte le ſpecie degli animali della terra, dell' aria, dell' acqua pria di rientrare in alcun corpo umano. Per terminar queſto giro aggiugnevan che foſſero neceſſarj tre mila anni, come accennalo Erodoto lib 2. Alcune altre nazioni variavano nello ſtabilire il tempo che ſcorrer dovea per ricominciare una cotal rivoluzione. I Maghi della Perſia introdotta avendo una metempſicoſi aſtronomica, accennata da Origene lib. 4. e 6. *Contra Celſum*, e da altri ſcrittori, pretendevano che al morir degli uomini l'anime loro doveſſer paſſare per ſette porte pria di giugnere al ſole, in cui ſtabilivano il ſoggiorno de' fortunati, al quale pervenir non potevano che dopo il corſo di più millioni d'anni. La prima di queſte porte la ponevano in ſaturno, l'ultima in venere, dovendo le anime ſucceſſivamente paſſare per tutti i pianeti prima di giugnere al termine di loro felicità. Queſto giro chiamavaſi la grande rivoluzione de' corpi celeſti e terreſtri: da che il Sig. Guere Franceſe nel primo tomo della ſua opera intitolata *Hiſtoire critique de l'áme des Bêtes* pag. 67. e 68. ne deduce non eſſere poi tanto nuova l'opinion de' pianeti abitati, come creder potrebbeſi per alcuno. I diſcepoli di Pittagora ammiſero un fiume di obblivione, in cui attuffate l'anime ſi ſcordaſſero di quanto nelle anteriori traſmigrazioni era loro adivenuto: all' oppoſito del loro maeſtro, il qual francamente ſpacciava di ricordarſi ſe eſſere ſtato da prima Etalide, poi Euforbo ucciſo ſotto l'aſſedio di Troia per Menelao, quindi Ermotimo, Pirro, e finalmente Pittagora; onde poi Ovidio gli pone in bocca que' verſi: *Metam.* 15.

Ipſe ego nam memini Trojani tempore belli
Pantoides Euphorbus eram &c.

Qualche

Queſta opinione della metempſicoſi ſupponeva l'immortalità dell' anima, com' è di per ſe manifeſto. Se poi queſt' anima foſſe un vero ſpirito, cioè un eſſere ſempliciſſimo ſcevero affatto da ogni compoſizione di parti e indipendente dalla materia, ovvero un finiſſimo corpo, come una ſpiritoſa fiammella, o un aere ſottiliſſimo, non è sì facile il definirlo in particolare di ciaſcuna nazione. Egli è certo però che da molte delle più antiche credendoſi pazzamente che l'anime foſſero una porzione di Dio, cui volevano eſſere l'anima univerſale del mondo, o che non vi foſſe altro nell'univerſo che una ſola ſoſtanza unica, eterna, infinita, da cui tutti gli eſſeri tratta abbiano la lor natura, ciaſcuna ſecondo quel grado che le conviene, recavanſi a religione il non uccidere non che un quadrupede, un volatile, un peſce, ma fino un minimo ſchifoſo inſetto, per moleſto ch' ei foſſe; aſtenendoſi affatto dal mangiar carne, e conſiderando l'uomo e le beſtie come un ſol corpo di comune perfettiſſima ſocietà e frattellanza: nella quale opinione ſi ſono diſtinti Pittagora ſingolarmente, e Porfirio. Gli Egiziani ſi aſtenevan inſino dal mangiare i porri e le cipolle, riconoſcendo forſe in loro una porzione della divinità; onde furon poi punti da Giovenale con quel grazioſo epifonema: *Satir.* 15.

O ſanctas gentes, quibus hæc naſcuntur in hortis Numina!

Qualche ſeguace di queſto filoſofo poſto ha nella luna come un magazzino, in cui ſi conſervaſſer le anime in caſo che al morire di un uomo o di un animale pronto non foſſe quel corpo, cui doveſſe informare. Anche al dì d'oggi appo molte orientali nazioni domina l'opinione dell' antica metempſicoſi degli Egizj, come lo riferiſce tra gli altri il Sig. Genoveſi *Elem. Metaf. par.* 2. *prop. XVIII.* appoggiato alla autorità del P. Calmet nel ſuo Dizionario biblico all' articolo *Metempſycoſis.*

Che anzi gli antichi Ginnoſofiſti, o ſia Bragmani dell' Indie aveano una ſpecie d' orror per la vita, deſiderando e cercando ogni occaſione d' incontrare la morte, perchè ſi avviſavano che dopo varie traſmigrazioni purificate l' anime loro ſi ſarebbono finalmente riunite alla divinità, di cui ſi credevan porzione.

III. Epicuro, che da Leucippo e Democrito traſſe l' empio ſuo ſiſtema, e fu da Lucrezio nel ſuo noto poema ſeguito, ſoſtenne empiamente non altro eſſere l' univerſo che un aggregato di atomi d' infinite figure diverſe dotati, i quali muovendoſi di per ſe in uno ſpazio immenſo fino ab eterno, abbiano a caſo formato il mondo con tutta quella ſimmetria e diverſità di ſoſtanze, che in eſſo ſi ammira. Da queſt' empio ritrovato, che contiene in ſe ſteſſo l' ateiſmo più putido, ne ſeguiva direttamente che l' anima dell' uomo inſieme e delle beſtie non altro foſſe che l' unione di varj atomi più o meno ſpiritoſi e ſottili, ſecondo la più o la men perfezione, che nelle viventi ſoſtanze ſi attrova. Da che pur ne veniva che al morir degli uomini o degli animali ſciogliendoſi il legame di queſte tenuiſſime particelle, periſſe anche l' anima inſieme col corpo: onde in biaſimo di queſt' empio già cantò il Petrarca (a):

Contra 'l buon Sire, che l' umana ſpeme
Alzò ponendo l' anima immortale,
S' armò Epicuro, onde ſua fama geme.

Non è qui luogo a confutar queſto perfido ritrovato; giacchè da aſſai valenti ingegni fu fatto, e ſingolarmente colla ſua naturale eleganza dal celebre Car-

(a) Trionf. della fama.

Cardinale di Polignac nel ſuo Anti-Lucrezio. Solo mi piace avvertire, ch' eſſendo l' uomo di ragione dotato e di libertà, dovea Epicuro attribuire a' ſuoi atomi tai potenze: giacchè ſe non le aveſſero in ſe ſteſſi avute naturalmente, non iſtimo queſto Filoſofo così ſciocco, che voleſſe concedere che per la ſola varia loro combinazione doveſſe una ſoſtanza divenire penſante e libera, ſe prima non l' era. Il che vien pure avvertito dal dotto metafiſico il Sig. Abate Genoveſi (a). Or ſe gli atomi debbono avere in ſe ſteſſi la facoltà del penſiero, io domanderei ſe nel formar l' anima delle beſtie o dell' uomo vi concorra un ſolo atomo di queſta natura, ovver molti. Se ſi dica che un ſolo, eſſendo egli queſto minutiſſimo ed inviſibile, come mai ſi potrà concepire che poſſa ſentir la gioia e il dolore, che gli viene da tutto il corpo; ſiccome proviamo noi intimamente che quell' anima ſteſſa che penſa, ſi è quella che ſente la noia o il piacer, che le deriva dalla macchina delle membra? Che ſe poi molti ſono queſti atomi penſanti e liberi, vi ſaran nell' uomo molte anime; mentre avendo ogni atomo la ſua ſuſſiſtenza, il ſuo penſiero, e la ſua libertà, potrà agire da ſe, e voler forſe quel che non vorrà l' altro. Ma ſarebbe pazzia il voler confutare un pazzo.

IV. Paſſiamo alla Scuola Peripatetica, che fatto ha nel mondo cotanto di ſtrepito, e ſi è per lunga ſtagione con molto onor ſoſtenuta. Ariſtotile, che n' è il capo, ſcoſtandoſi dalla dottrina del ſuo maeſtro Platone, e di tutti coloro, che lo precedettero, ſi poſe a ſpeculare più a fondo ſull' eſſere delle coſe, e ſcorgendone, cred' io, alcune aventi

(a) *Elem. Metaf. tom.* 1. *diſp. phiſico-hiſtorica de rerum corporearum origine cap.* 2. §. 5. *De Secta Eleatica.*

in loro medeſime un principio intrinſeco di movimento ed azione, come a cagione d' eſempio il fuoco a riſcaldare, i ſemi a produrre le piante, ec., volle che il principio intrinſeco coſtitutivo de' corpi ſia una tal *forma ſoſtanziale* unita alla materia, la quale per ſe ſteſſa ſiane indifferente a ricevere qualſivoglia forma diverſa. Queſte forme ſono una coſa nè ſolida, nè grave, nè impenetrabile, eſteſa in tutto il corpo che informa, più o meno perfetta ſecondo la maggiore o minor perfezion di quell' eſſere, che coſtituiſce. Alcuni pretendono non eſſere ſtato Ariſtotile l' inventor delle forme. Comunque ſia, egli è certo che ſecondo i detti principj i ſeguaci di queſto Filoſofo poran parere non altro eſſere l' anime delle beſtie che queſte forme materiali, o ſia enti mezzani tra la materia e lo ſpirito, le quali, poichè dipendenti neceſſariamente nel loro eſſer dal corpo, debbon con eſſo perire. Fu queſta opinione per molti ſecoli l' opinione di quaſi tutti i filoſofi fino a tanto che ha ſignoreggiato la ſetta Peripatetica. Ma in queſti ultimi tempi, in cui ſi è introdotto un altro genere di filoſofare, le Ariſtoteliche forme non ſolo non ſon più accettate, ma vengono dalla più parte de' filoſofi abborrite e deriſe. Per altro, come il ſi dirà a ſuo luogo, alcuni de' più riputati Moderni pare che inclinino ad ammettere per principio intrinſeco attivo de' corpi queſte mezzane ſoſtanze. Che che ne ſia di ciò, ella è coſa mirabile il veder come mai la dottrina di Ariſtotele ſia ſtata ora eſaltata ſopra le ſtelle, ora depreſſa fino agli abiſſi (a). Sarà egli

(a) Tra i lodatori magnifici della filoſofia d' Ariſtotele, che chiamavaſi il Confidente della natura, ebbevi di coloro, che affermarono aver lui infino avuta una conoſcenza anticipata di tutti i miſteri del Criſtianeſimo; ed alcuni altri, non ſo s' io dica

egli però ſempre mai un vanto grande di queſto Filoſofo l'avere avuto a commentatore e ſeguace (tranne però in quelle coſe che putivan di errore) l'ammirevole Angelo delle Scuole S. Tommaſo d'Ac-

---

dica più pazzi, o più empj, ebber l'ardire di fare un paralello tra gli ſcritti ſuoi, e i Libri ſacri, e di formare di eſſo un ritratto di Gesù Criſto. V'hanno pure due opere, l'una intitolata: *Du Salut d' Ariſtote*; e l'altra: *Ce qu' on peut avancer de plus probable touchant la falut d'Ariſtote*. Il P. Rapin uomo di aſſai buon guſto nel ſuo paralello tra Platone e Ariſtotile, parla aſſai onorevolmente di queſto Principe della Scuola. Tra quelli poi che n' ebbero a parlar con diſprezzo alcuni ne l' hanno per sì fatto modo avvilito, che non dubitarono di poſporlo a qualſivoglia ſcrittore più diſpregevole, laſciandogli appena un ombra di ſpirito e di giudizio. Altri lo accagionano di Ateiſmo, ſopra di che il Walchio ha compoſto un libro, che ha per titolo *De Atheiſmo Ariſtotelis*: altri di Panteiſmo, ſoſtenendo che ne' ſuoi ſcritti gittati vi ſieno i ſemi dello Spinoziſmo. Il Burnezio dopo di avere notati in queſto Greco filoſofo tredeci errori de' più maſſicci (non ſo però ſe tutti ſien tali, mentre annovera per errore l'aver lui poſta la terra immobile nel centro dell' univerſo) lo chiama un cattivo Aſtronomo, un Teologo peggiore, un Fiſiologo peſſimo, e lo laſcia con queſto grazioſo obbligante ſaluto: *Vale Stagirita: ſemper mihi eris malus Aſtronomus, Theologus pejor, Phyſiologus peſſimus*. Ma tanto i ſuoi favorevoli, quanto i ſuoi avverſarj n' hanno parlato con molta prevenzione, che non gli ha laſciati giudicare con quella indifferenza, che debb' eſſer sì propria della critica. Cicerone per altro, uomo di tanto criterio, non potè non ammirare in Ariſtotile l'eloquenza e la ſublimità dell' ingegno: quindi nel lib. 1. delle queſtioni Accademiche di lui ſcrive: *Abundantia quadam ingenii præſtabat*: e nel lib. 1. delle queſtioni Tuſculane dice del medeſimo: *Vir ſummo ingenio, ſcientiæ copia, cum motus eſſet Iſocratis rethoris gloria, diſcere etiam cœpit, adoleſcentes docere, & prudentiam cum eloquentia jungere*. L' eruditiſſimo uomo Franceſco Collio Dottore dello Ambroſiano Collegio di Milano nel ſecondo tomo della ſua opera intitolata *De Animabus Paganorum* al cap. 2. *De Ariſtotele* reca un teſto di S. Gi-

rolamo

quino; onde fu anche dal Dante con molto onore chiamato il maeſtro de' ſapienti. Infer. Can. IV.

Vidi 'l maeſtro di color che ſanno
Seder tra filoſofica famiglia.

V. Che ſe i Peripatetici ſulle tracce del loro capo attribuivano un' anima materiale alle beſtie, alcuni altri fra gli antichi non ſolo la vollero ſpirituale, ma capace perfino della ragione, e del raziocinio non men che l' uomo. Oltre a' partiggiani del narrato ſiſtema della metempſicoſi, che naturalmente doveano in ciò concordare, eſſendo per eſſi onninamente la ſteſſa l' anima dell' uomo, che per traſmigrazione paſſava ne' bruti; Plutarco ſingolarmente, e Stratone Eneſſidemo vennero a diſtinguerſi in queſta opinione, e ſopra tutti Porfirio, il quale ne' ſuoi libri *De Abſtinentia* lungamente ſi accigne a provare, che oltre la ragione han gli animali il loro linguaggio, onde non ſolamente s' intendono infra di loro, ma poſſon' inſin farſi intendere dagli uomini; e aggiugne che Apollonio Tianeo, Melampo, Tireſia, Talete ebbero l'abilità di capire i ragionamenti che tenevan tra lor certe beſtie. Alcuni nell' Arabia eziandio di preſente vantano la capacità d' intendere i diſcorſi di alcuni animali,

---

rolamo nella Regola a' Monaci al cap. 11. aſſai onorevole a queſto Filoſofo, in cui lo chiama un prodigio ed un miracolo in tutta la natura; onde ſembrava che gli foſſe ſtato divinamente infuſo tutto ciò di cui è naturalmente capace il genere umano: *Fuerit abſque dubitatione prodigium, grandeque miraculum in tota natura, cui pene videatur infuſum quidquid naturaliter eſt capax genus humanum.* Contuttociò il dotto Autor Milaneſe confuta Geneſio Sepelenda, che nella ſua apologia per Ariſtotile *Epiſt.* 91. pretende avere il Greco Filoſofo ottenuta l' eterna ſalute.

mali, dicendo essere lor derivata una tal scienza fino dai tempi di Salomone, e della Regina Saba, che confidavano i loro amori ad un secretissimo nunzio, cioè all' uccello *Huddud*, o sia Bubbola, o Upupa, come lo riferisce l' Herbelot (a) rammentato dal P. Calmet nel Dizionario biblico all' articolo *Bestia*. Eziandio infra i Moderni evvi chi dice, non so se assennatamente, ovver per ischerzo, che le bestie parlano; tra quali il P. Bougeant (b), e M. De la Chambre, il qual pretende che oltre le vocali abbiano le lor consonanti; e che quantunque non veggasi in loro l'organizzazion della lingua alla nostra consimile (c), non si può loro contrastare tal vanto; mentre v'han degli uccelli, che distintamente pronunziano le parole alla nostra maniera, come noto è singolarmente del pappagallo. Ma per quanto si sbraccino i difensori dello animalesco linguaggio non verranno giammai a persuadere a' filosofi di buon criterio ch' abbiano i bruti una vera favella, la qual' è instituita negli uomini per comunicarsi con serie i lor ragionati pensieri. Per la qual cosa in quella guisa che noi con fischi, od altri segni arbitrarj c' intendiam vicendevolmente, senza che

(a) *Herbelot. Biblior. Orient. p. 44. col. 1.*

(b) *Amusement philosophique sur le langage des Bêtes.*

(c) Il Sig. Avvocato Guere nel tom. 2. della storia critica sopra l'anima delle bestie pag. 40. e segg. rapporta varj fatti antichi e recenti, onde prova aver molti uomini favellato benissimo, quantunque privi di lingua. Infra gli altri racconta quello di una donzella della provincia di Suffolck nominata Margarita Cutting, la quale perduta avendo in età di quattr' anni per un cancro la lingua, pronunziava ciò nulla ostante, grandicella fatta assai chiaramente le vocali e le consonanti, e leggeva speditamente de' libri, e graziosamente cantava; come se ne trovano le memorie nella *Biblioteca Britannica* Tom. XXI. p. 2. ar. 4. p. 340. Questi fatti son certo ammirabili se son veri.

che queſti ſi poſſan chiamare un vero linguaggio, così anco le beſtie con altri ſegni naturali eſprimono le lor biſogne, ſenza che debban dirſi una vera favella. Da tutto ciò ſi ſcorge qual fede ſi meriti in queſto Diogene Laerzio, che riferiſce avere Eudoſſo filoſofo Pittagorico traslatato dall' Egiziano nel Greco ſermone un certo dialogo tenuto da alcuni cani tra loro, come lo riferiſce il P. Calmet nel libro teſtè citato. Anche il celebre P. Caſto Innocente Anſaldi (a) colla conſueta ſua erudizion riferiſce l' autorità di varj antichi ed accreditati ſcrittori e poeti, che atteſtano avere varie beſtie parlato, e predetto ancor l'avvenire. Ma quando bene foſſer vere le ſtorie, ciò ſarà avvenuto per qualche non naturale cagione.

VI. Ma non fu già egli contenta l'antichità di concedere agli animali la ragione, il raziocinio, la favella; s' avvanzò ad attribuir loro eziandio la religione, le morali virtù, e fino una vita futura. Plinio oltre la memoria, e l'intelligenza della patria lingua, e l'amor della gloria concedette all' elefante ſingolarmente la probità, la prudenza, l'equità, il culto delle ſtelle, e la venerazione della luna e del ſole (b). Dione Caſſio (c), ed Eliano (d) deſcrivono le lor cerimonie religioſe; e Celſo preſſo Origene concede lor la nozione della divinità, e la religione (e). Anzi Senocrate il Cartagineſe, come lo riferiſce il Bayle, ammette generalmente in tutte le beſtie la cognizione di Dio (f): ed il Rabbino Maimonide vuol che poſſeggano il libero arbitrio,

e

(a) *De Princip. leg. nat. trad. lib.* 2. §. 13. *pag.* 205. *& ſeq.*
(b) *Plin. Hiſt. nat. lib.* VIII. *c.* 1.
(c) *Lib.* 39.
(d) *De animal. lib.* 4. *c.* 10., *& lib.* 7. *c.* 44.
(e) *Philocal. c.* 20.
(f) *Bayle Dict. art.* Rorarius *rem. D.*

e ch' abbiano dopo morte il lor paradiſo in premio della ſofferenza loro nel tollerare in queſta vita tanti travagli, a cui ſon ſottopoſti nel ſervizio dell' uomo: all' oppoſito di certi popoli della orientale Etiopia, detti Cafri, che ſtabilirono un particolar loro inferno.

VII. Ebbevi tra gli antichi perfino chi volle non doverſi in conto alcun preferire la condizione dell' uomo a quella de' bruti, confondendolo inſieme con eſſi, e negando che il mondo ſia ſtato fatto ſingolarmente per lui; come in più luoghi delle ſue opere il dice Seneca (a). Anzi alcuni ponendo mente alle miſerie grandiſſime, cui ſoggiace l' umana natura, ebbero l' ardir d' affermare, che ſarebb' egli ſtato aſſai meglio per l' uomo non eſſere nato, che i più infelici ſon que' che godono più lunga vita, e che ſe la natura ha adempite le parti di buona madre in ver gli animali, moſtrata ſi è per gli uomini una crudele matrigna (b). Lucrezio a tal' effetto deſcrive a lungo le noſtre miſerie, la debolezza, e le biſogne del noſtro corpo in confronto di quello de' bruti (c): e Luciano (d) per eſprimer ciò ſteſſo finge che il ſuo Gallo dopo eſſer paſſato per tutte le condizioni delle creature, cioè dopo eſſere ſtato filoſofo, re, femmina, peſce, cavallo, rana, e inſino ſpugna, ha giudicato che il peggiore di tutti gli ſtati ſi è quello dell' uomo. Ecco il bell' onore che molti han fatto a ſe ſteſſi, ed alla propria ſpecie.

VIII. Che ſe alla 'mpazzata han delle beſtie ragionato gli antichi, poco più ſaviamente n' han favel-

(a) *De Benef. lib. 6. c. 32. Nat. quæſt. lib. 6. c. 3. De ira lib. 2. c. 27.*
(b) *Plin. Hiſt. Nat. lib. 7. c. 1.*
(c) *De rerum nat. lib. 5.*
(d) Dialogo del Gallo.

favellato i moderni. Carteſio non ſolo non paragonò, o poſpoſe l'uomo agli animali, ma negando ad eſſi infino il ſenſo, che tutto il mondo lor concedeva, volle che foſſero ſemplici macchine, o automati moventiſi non altrimenti che un orologio od altro ordigno per acconce molle ben congegnato e diſpoſto; onde diſſe il Malebranchio ſuo ſeguace, che le beſtie gridano ſenza dolore, mangiano ſenza piacere. Una tale opinione, la quale però non ſi vuol da Carteſio aſſolutamente inventata, ma da altri prima di lui accennata (a), fu l'opinione di quaſi tutti

(a) Nelle Novelle della Repubblica delle lettere al meſe di Marzo 1684. art. 11. ſi adducono dallo Autore di eſſe delle ragioni, onde vorrebbe perſuadere eſſere ſtato il ſiſtema degli automati dal Carteſio inventato. M. du Rondel nella ſua lettera inſerita nel meſe d' Ottobre dello ſteſſo anno ſi moſtra di contrario parere; mentre ſi vuole che ſia ſtato da altri autori accennato, cioè da Ariſtotele *de Anim. mot. cap.* 7., *& de Gen. Anim. lib.* 2. *c.* 1. Da Cicerone *Tuſc. Quæſt. lib.* 1. Da S. Agoſtino *de Quant. Anim. cap.* 30. Anzi dallo ſteſſo M. du Rondel ſi pretende che ſotto il regno de' primi Ceſari gli Stoici aveſſero ſoſtenuto un tal ſentimento: e Plutarco lib. 4. *de Placitis Philoſoph. c.* 20. rapporta che Diogene Cinico ſi avviſava, che i bruti non ſol foſſero privi della ragione, ma fin del ſenſo: il che vien dal Purcozio accennato *Phyſic. ſpec. p.* 3. *ſec.* 2. *de Anima ſentiente*. Ma ſopra tutti un certo medico Spagnuolo appellato Gomeſio Pereira nel 1554. pubblicò un libro, in cui pare che chiara ſoſtenga l'ipoteſi degli Automati. Queſt' opera ha per titolo *Antoniana Margarita*, alludendo forſe al nome de' ſuoi genitori, com'è d'avviſo M. Bayle *Dict. Crit. Art. Pereira*. L'Autor però delle annotazioni alla Diſſertazione: *Anima Brutorum ſecundum ſanioris philoſophiæ canones vindicata*: *pag.* 256. *& ſeqq.* prova diffuſamente contro il Sig. Guere eſſere ſtato veramente Carteſio l'inventore di queſto ſiſtema, e che il detto Pereira abbia le azioni degli animali ſpiegato per via di antipatie, e ſimpatie, di cui era nimico il Carteſio. Ma o lo abbia egli inventato, o l'abbia ſol rinnovato, poco importa. Le ſtravaganze ſieno vecchie, ſieno nuove, ſon ſempre poi ſtravaganze.

tutti i ſaccenti, che ſi piccavano di pulitezza e di ſpirito ne' tempi a queſto Filoſofo più vicini. Contro di eſſa contuttociò fu ſcritto per aſſai valenti filoſofi, e tra gli altri dal dotto medico Bologneſe il Sig. Gian-Girolamo Sbaragli in un groſſo volume intitolato: *Entelechia, ſeu Anima ſenſitiva Brutorum*. Io però ſon d'avviſo che non oſtante l'impegno grande, con cui ſoſtenne il ſuo ſiſtema Carteſio, non ne foſſe nè pur' egli perſuaſo, e che ad eſſo lui potrebbe applicarſi quel detto di Santo Agoſtino: *inſanit, ſi non jocatur*. Comunque ſia, egli è certo che queſta ſua ipoteſi viene ora comunemente impugnata, come tant' altre ſue opinioni: ond' è coſa mirabile come la filoſofia di lui, che ha fatto in breviſſimo tempo cotanto ſtrepito per lo mondo tutto, ſia oggimai abbandonata. Così va. La filoſofia Carteſiana ha dovuto cedere alla Newtoniana. Ma forſe che non avrà anche queſta il ſuo crollo? Lo deciderà il tempo (a).

IX. Un altro Scrittore Franceſe (b) ſollevandoſi

(a) Queſta varietà di ſiſtemi ſuccedentiſi l'uno all'altro, dimoſtra quanto variabili ſien gli uomini ne' lor penſamenti; o a meglio dire quanto difficile ſia lo ſcoprir delle coſe l'eſſenza. Alla preſente ſtagione domina in alcuni filoſofanti un certo entuſiaſmo di volere ſpiegar tutto colla attrazione Newtoniana. Ma una tale ipoteſi forſe non ſuſſiſterà molto tempo, mentre cade in quel difetto che rimprovera da ſuo pari il Sig. Abate de Condillac al cap. 1. della prima parte del ſuo libro intitolato *Traitè des Animaux*: vale a dire, per ſervirmi di un termine franceſe, di *generalizzare* le idee; cioè di ridurre a un ſol principio, e ſpiegare con eſſo o per diritto o per torto tutti gli effetti sì varj, che ſi ſcorgono nelle ſoſtanze corporee. Queſta attrazione ſi è eſteſa cotanto, che vi è chi l'ha fatta entrare (forſe per moſtrar ſolo acutezza d'ingegno) nelle idee, negli ſpiriti, e fino in Dio. L'ingegnoſo libricciuolo ha per titolo *Della forza attrattiva delle idee*.

(b) Queſti è il P. Bougeant nel ſuo libro intitolato: *Amuſemens Philoſophique ſur le langage des Bêtes*.

doſi al di ſopra di quanto avevan gli altri penſato, con un miſto di filoſofia, e di teologia ha fatto entrare ne' bruti altrettanti ſpiriti folletti, o ſia demonj imprigionativi in pena della loro ſuperbia, onde tentarono di aſſomigliarſi a Dio: e ſoſtenendo anch' egli che abbian le beſtie il loro linguaggio, onde parlare infra loro e capirſi, ha compoſto come un dizionario per intenderne la favella. Non ha laſciato ei certamente rifleſſo alcuno per corroborare il meglio che per lui ſi è potuto la ſua ipoteſi, e ſe non altro moſtrato ha dello ſpirito, e dell' ingegno. Il Sig. Hyldrop (a) Rettore della parrocchia di un villaggio nella provincia d'Yorck chiamato Wath ſi è ſcatenato contro di un tal penſamento, e con gran calore ne ha moſtrata l'inſuſſiſtenza. Ma, come il dice M. Guere accennato (b), non accadeva poi che l'Ingleſe mordeſſe tanto il Franceſe; da che queſti confeſſava publicamente in Parigi ſe non avere ſeriamente propoſto un tale ſiſtema, ma ſol per iſcherzo, e per vaghezza di novità: il che credo beniſſimo; mentre un uom di talento non ſi laſcerà mai indurre a ſpacciare per vere opinioni sì ſtrane. Il ſolo rifleſſo di fatto che ne' ſacrifizj dello antico Teſtamento comandava Iddio agli Ebrei, che gli ſcannaſſero degli animali, ne fa toſto ſaltare agli occhi la falſità, non eſſendo conforme al retto penſare, ch' egli voleſſe che ſe gli offeriſſero in olocauſto ne' bruti i demonj, che per lo peccato loro divenuti erano implacabili ſuoi nemici. Infatti la Facoltà di Sorbona proibita ne ha la lettura, per iſchi-

(a) Il libro di queſto filoſofo è intitolato nella Ingleſe favella: *Frée Toughts* &c. o ſia penſieri liberi ſopra la creazion delle beſtie. L'eſtratto di queſto libro ſi trova nella *Bibliotea Britannica* Tom. XXI. par. 2. p. 213. e ſeg.

(b) *Hiſtoire Critique de l'Ame des Bêtes. Tom. 2. p. 170.*

ſchifare che i deboli o i ſaccentuzzi, che non apprezzano ſe non ciò che ha faccia di novità, piglino quindi occaſione di errare.

X. Ma ſe l'accennato Franceſe introdotto ha degli ſpiriti, la cui eſiſtenza è certa per fede; un altro autore parimente Franceſe ne ha fatto entrare in ſcena degli altri eſiſtenti ſoltanto nel ſuo capo. Queſti è l'Abate de Villars, che frammiſchiando a capriccio l'opinion degli antichi poeti, filoſofi, e teologi, che s'avviſavano eſſere pieno il mondo di Genj, Dei, e Demonj, ſoſtien con ardore nel ſuo Conte *de Gabalis*, che tutti e quattro gli elementi, fuoco, aria, acqua, terra debban' eſſere da' particolari loro ſpiriti popolati, non ſembrandogli giuſta coſa che queſte creature abbiano a reſtar prive de' loro propri abitanti. Gli ſpiriti abitatori del fuoco gli appella *Salamandre*, e deſtinati ſono ad informar gli animali di un cotal nome, cui dice ſecondo l'opinione di alcuni antichi vivere realmente in quel vorace elemento. Gli abitatori dell' aria li chiama *Silfi* deſtinati ad animare gli uccelli. *Ondini* ſon nominati que' che dimoran nell' acqua per dar vita a' peſci: e *Gnomi* finalmente appella i popolator della terra, il cui oſſizio è di reggere gli animali terreſtri. Oltrecciò egli ha in queſti ſpiriti ammeſſa differenza di ſeſſo, come già alcuni antichi Rabbini ſe lo fingevano de' demonj. Uno ſpirito maſchio o femmina, che ſtravaganze! In queſta varietà di ſpirituali ſoſtanze vuol che con legge coſtante gli abitator della terra tramiſchiar non ſi poſſano cogli abitanti dell' acqua, ed informare alcuno animale, che non appartenga a quell' elemento, di cui ſon parte. Non ſo qual' opportuno ripiego ſi poſſa trovar per gli amfibj. Quale giudizio formare ſi debba di un tal penſamento ciaſcun lo comprende.

XI.

XI. Ma poichè ſi ſa parole di ſpiriti, di cui eran gli antichi cotanto invaſati, che da per tutto vi facevano entrare i diavoli, non voglio qui laſciare dall' un de' lati il famoſo Girolamo Cardano, di cui aſſeriſce uno Storico aſſai erudito, che in alcune coſe ſembravane che penſaſſe più che uomo, in altre men che fanciullo (a). Ammiſe anch' egli uno ſpirito per ciaſcheduna beſtia; ma in vece di porlo entro la macchina ad animarla e diriggerla, ve lo poſe ſoltanto al di fuori ad illuminarla, dirò così, e cuſtodirla qual' angelo tutelare. Il penſiero egli è ſtravagante veramente e ridicolo. Ma non fia ſtupore che ciò ſentiſſe un uom tutto dato alla aſtrologia giudiziaria, e incapricciato nella opinion de' demonj famigliari; onde ſpacciava d' eſſere aſſiſtito da uno tramiſchiato di ſaturno, e di mercurio (b). Pur troppo egli è vero quel detto di Cicerone, non v' eſſere ſtravaganza od aſſurdo, che non ſia ſtato detto da qualche filoſofo (c). Un ingegno bizzarro ha dedicato ultimamente ad eſſo Cardano, benchè morto da alcuni ſecoli, un libro (d) con una burleſca dedicatoria.

XII. Il Sig. Avvocato Coſtantini nelle ſue lettere

(a) *Cardanus in quibuſdam plus homine, in pluribus minus pueris intelligere viſus eſt.* Thuanus. Hiſt. lib. 62.

(b) Ella è coſa mirabile l'oſſervare come in queſta pazzia degli ſpiriti familiari ſieno caduti de' più grandi Genj della letteratura. E' nota la ſtoria del Principe de' Poeti Epici Italiani Torquato Taſſo, il quale avendo forſe piena la mente di ciò che raccontaſi del Genio, o ſia dello Spirito di Socrate, credeva di certo d' avere ad aſſiſtente uno Spirito buono, onde gli parea ſpeſſo di vederſelo comparire davanti, e ſeco parlando diſputare delle più profonde dottrine.

(c) *Nil tam abſurde, tam monſtroſe dici poteſt, quod non dicatur ab aliquo Philoſophorum.* Cic. de Divin. Lib. 2.

(d) Egli è intitolato: *Lettere d' un vago Italiano ad un ſuo Amico.*

tere critiche, giocoſe ec. compone ſul noſtro ſoggetto un miſto ſiſtema, cui deduce da quello, che immaginato ſi è ſopra l'uomo. Non potendo ei concepir come un eſſere ſpirituale ſcevero affatto di parti materiali; com' è l'anima noſtra, poſſa muovere il corpo, ha ammeſſo nell' uomo lo ſpirito vitale, come mezzano tra la materia e lo ſpirito, a cui dà la facoltà d' intendere i voleri dell' anima, e di muovere ſecondo le ſue tendenze la macchina. Approva perciò il detto di Platone: *Spiritus vivificat corpus*; *mens vivificat ſpiritum*: e a queſti principj appoggiato tre coſe vuol che concorrano alla formazione dell' uomo. L'anima, o ſia la mente, lo ſpirito vitale, ed il corpo. Su queſte tracce a formare le beſtie in cambio della mente pone l'iſtinto, che muova lo ſpirito vitale, lo ſpirito vitale che moſſo è dall' iſtinto, e la macchina che da eſſo ſpirito vien diretta. Molte coſe obbiettar ſi potrebbono contro un tal penſamento, ſingolarmente nella formazione dell' uomo, le quali ſono ſtate ſaviamente avvertite dal Sig. Co. Antonio Montanari nel ſuo Trattenimento metafiſico ſopra l'anima delle beſtie (a). Ciò che in queſt' ipoteſi aſſai mi ributta ſi è, quel volere che lo ſpirito vitale ſia ſparſo per l'aria, e s' introduca nello animale e nell' uomo per la reſpirazione; coſa che non ſi può affatto capire. Imperocchè queſto vitale ſpirito, che ſi ſuppone capace di conoſcere i voleri, e le tendenze dell' anima (oltre di che non ſi può recar pruova alcuna della ſua eſiſtenza), od ha queſta facoltà qualora è ſparſo per l'aria, ovver no. Se ſi dica che sì, qual metafiſico ben penſante vorrà menar buono a perſona, che per lo mondo tutto debba eſſer diffuſo un corporeo ſpirito

(a) Dialog. 1.

rito capace di cognizione e di ſenſo, e che ſtia ozioſo per l'aria fino a tanto che capiti qualche uomo od animale, che attraendolo ne' polmoni, diagli l'eſercizio di queſte ſue potenze? Se poi non le ha in ſe ſteſſo qualora vaga nuoto per l'aere, potrà egli mai perſuaderſi un filoſofo, che un corpo per quantunque fino e ſottile egli ſia, col ſolo entrare, e diſtribuirſi in un luogo determinato nel corpo, poſſa divenire capace di conoſcere ed eſeguire i comandi di una immateriale ſoſtanza? Per intendere immediatamente e ſenza ſuſſidio di alcun ſegno corporeo ciò che vuole uno ſpirito, e' mi par che men non vi voglia d'un altro ſpirito.

XIII. Un altro filoſofante moderno, ch'è il Sig. Conte Lodovico Barbieri di Vicenza, ſcorgendo ch'alcuni concedono a' bruti un'anima, che li vivifica, alcuni altri loro la negano, ha voluto come trovare un partito di mezzo tra queſti due contraddittorj, e dargliele inſieme, e non dargliele. Egli fondato ſulla previſione infallibile, che ha il ſommo Fattore di tutte le coſe avvenire, ha conceduto alle beſtie un'anima ſoltanto poſſibile, dicendo *che Iddio in certa guiſa ſupponga in ciaſcheduna macchina delle beſtie un' Anima informante, che pur non vi è; ch' egli regoli della macchina tutti i moti ſulla previſione che ha delle affezioni, e tendenze poſſibili di quell' Anima*. Contro un tal' ideale ſiſtema ha ſcritto il ſoprannomato Sig. Conte Antonio Montanari nel ſuo ſecondo Dialogo, e per moſtrar quanto ſia debole tale ipoteſi, balterebbe a mio avviſo il dimandare, ſe quando a cagion d'eſempio viene un cane percoſſo di baſtone o di ſpada, ſente realmente il dolore, ovvero. Se lo ſente; dunque ha in ſe ſteſſo un principio ſenſitivo; ed in tal caſo quell'anima non è ſoltanto poſſibile, ma reale; intendendoſi comune-

mente

mente per anima quel principio, per cui l'animale diceſi ſenſitivo: e s' e' diceſſe che Iddio al calare del colpo produca nel bruto la ſenſazione, cadrebbe nella ſentenza del Malebranchio delle *Cauſe occaſionali*. Se poi il cane non ſente alla percoſſa il dolore, declina nel ſiſtema Carteſiano, che le beſtie ſien pure macchine; con queſta ſola differenza, cred' io, che il Carteſio pretende che dalla interna organizzazione provengano tutti i moti de' bruti, e il Sig. Conte dalla azione immediata di Dio, che ſecondo le tendenze dell' anima poſſibile ne vien movendo la macchina.

XIV. Ma venghiamo omai a que' moderni Filoſofi, che concedendo ſenza tante ipoteſi ſtravaganti un' anima reale alle beſtie, la vollero ſpirituale. Infra queſti conſiderando alcuni le azioni degli animali, che ſono per lo più ordinate, e ſaviamente ſecondo beſtie dirette, le diſſero ragionevoli quanto l' uomo, concedendo lor la ſapienza, l' induſtria, la prudenza, il diſcernimento, il buon ſenſo, il raziocinio, la previſione dello avvenire; anzi conſiderando in eſſo lor certe tracce di vera virtù, attribuirono loro le qualità del cuore, come la giuſtizia, la clemenza, la gratitudine, l' umanità, la religione medeſima: e di più ſcorgendole prive di certi vizj, cui l' uomo ſoggiace, come della invidia, della ſuperbia, dell' avarizia, del ſoſpetto ec., le fecero, come gli antichi ſoprannominati, di lui migliori. Il Marcheſe d' Argens nelle Lettere cabaliſtiche (a), il celebre Montagna, Girolamo Rorario rammentato dal Bayle (b) ſi ſono diſtinti in tal penſamento, e ſingolarmente l' Ingleſe Aleſſandro

(a) *Lettres Cabaliſtiques Tom.* IV. *Lett.* 101.
(b) *Dict. Art. Rorarius.*

Pope (a), il quale facendola da poeta, con quella libertà che gli dava il paeſe, in cui ſcriveva, ha avvilito l'umana natura al di ſotto della condizione de' bruti; ponendo ei per principio che l'univerſo è un ſiſtema di ſocietà, e che niente è fatto interamente per ſe medeſimo, nulla interamente per altrui; onde conchiude che le beſtie ſon' utili all'uomo, l'uomo alle beſtie; tutto ſerve, e tutto è ſervito. Alcuni tratti di queſto Autore ſi poſſon leggere preſſo il Sig. Guere accennato. Contro di queſti nimici della propria ſpezie, che han degradato l'uomo dalla ſua nobile condizione, aſſai coſe potrebbonſi dire; e per autorizzare il dominio che ha l'uom ſopra le beſtie, baſta la fede della Scrittura, in cui ſi legge averle Iddio ad eſſo lui readute ſoggette, ed avernelo coſtituito loro aſſoluto padrone: *Dominamini piſcibus maris, & volatilibus cæli* &c. (b).

XV. V'ebb' egli pure un altro Ingleſe, il Sig. Hyldrop accennato, che quantunque non aviliſcane l'uomo in paraggio de' bruti, contuttociò non ſolamente concede loro un' anima ſpirituale, ma non ha egli nè pur difficoltà di aſſerire, che anch' eſſi ſieno ſtati partecipi delle conſeguenze della colpa di Adamo; che Iddio poſſa aver loro aſſegnato dopo la morte un luogo di godimento; e che poſſan' infino riſuſcitare col corpo, e rinnovellarſi in quella maniera, ſecondo egli dice, che rinnovellerannoſi i fiori, l'erbe, le piante, tutta in ſomma la terra; ſembrando ritoccare l'errore de' Millenarj, che ha fatto ne' primi ſecoli della Chieſa cotanto ſtrepito. Tutto ciò s'argomenta egli di confermare fino co' paſſi della Scrittura. Ecco fin

(a) *Eſſai ſur l'Homme Epiſ.* 8.
(b) *Gen.* 1. *ver.* 28.

fin dove può giugnere l'entuſiaſmo.

XVI. Tra le ſtravaganti ſentenze ſi può annoverare anco quella del Sig. Cuenz, la quale non ſolo è poco ſana, ma fino empia. Queſto Filoſofo che morì nel 1752. pretende conſiſtere la natura degli ſpiriti in certe *emanazioni del Flato di Dio*, e che ſien deſtinati a informare tutti gli enti corporei con un *meccaniſmo* a noi ignoto. Queſte emanazioni però non vuole che ſieno ſoſtanze. Che che egli ne dica è di per ſe manifeſto che una tale ſentenza ha della conſonanza molta col Panteiſmo antico, collo Spinoziſmo moderno, e coll' Anima univerſale.

XVII. Ma laſciando ſtare cotai cervelli fantaſtici accenniamo alcuni altri filoſofi, che un' anima ſpirituale ammettendo ne' bruti, par che attribuiſcano loro la facoltà di formare de' veri raziocinj, i quali debbono ſuppor certamente la notizia delle idee aſtratte. Il che ſembra che ſenta il rinomato Sig. Conte Lorenzo Magalotti (a), il quale oltre i varj rifleſſi che fa ſopra il ſuo cane, qualora o giulivo aſpettavalo alla ſua andata alla villa, o meſto attriſtavaſi quando partivane; favellando poi di quel leone che ſi gittò fino in mare per ſeguire quell' Ufiziale Franceſe, che in un boſco della Soría a tempo delle Crociate ſalvato lo avea dagli aſſalti di un ſerpente di ſmiſurata grandezza, che avviticchiatoſegli al collo ſtava per ſoffogarlo; dà a queſto animale un interno lume corriſpondente a un cotale diſcorſo: *Vivo per lui; dunque ſtar ſempre con eſſo lui, e per potere ſtar ſempre con eſſo lui, dimenticare d' eſſer leone con tutti.* Ma poſto che poſſan le beſtie ragionar con idee aſtratte, e formare de' raziocinj, e regolarſi con vera prudenza,

(a) Lettere ſcientifiche ed erudite. Lett. xi.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

la qual naſca da una cognizion ragionata, che abbiano delle coſe, non ſi potranno più dire irragionevoli: il ch' è contrario alla autorità della Scrittura, che non concede l'intelligenza a' bruti, e chiamagli ſtolti e inſipienti. *Nolite fieri ſicut equus & mulus, quibus non eſt intellectus* (a). *Comparatus eſt jumentis inſipientibus* (b).

Anche il P. D. Agoſtino Calmet (c) par ſentire in un luogo, che oltre l'eſſer dotati della ragione, ſieno gli animali capaci di meritare e demeritare; giacchè nella Scrittura ſi comanda in alcuni teſti anche ad eſſi ſiccome all' uomo il digiuno: *Cur, rogo, jejunium beſtiis indiceretur, ſi ratione deſtitutæ ſunt, ac merendo, demerendoque impares?* Ma più abbaſſo aſſeriſce che non conoſcono il bene ed il male morale, il giuſto e l'ingiuſto, il lecito e l'illecito. *Sed bonum & malum, juſtum & injuſtum, licitum & illicitum utique non diſcernet.* Come uno ſpirito poſſa eſſer capace di meritare o demeritare ſenza conoſcere il bene ed il male morale, io non l'intendo. Se queſto eruditiſſimo Autore ſi foſſe meglio ſpiegato, ſaremmo in caſo d'intender meglio la ſua mente; tanto più che in alcuni luoghi concede alle beſtie la ragione, quantunque più imperfetta dell' uomo; e poi ſul principio dell' articolo le definiſce prive della ragione. *Beſtia. Animal ratione deſtitutum.* Ciò però ch' è certo ſi è, che vuole la lor' anima ſpirituale.

XVIII. In molto maggior numero ſon però que' filoſofi, i quali convengon bensì che l'anima delle beſtie debba eſſere ſpirituale, ma di un grado sì infimo, e nelle ſue operazioni sì limitata, che capace

(a) *Pſal.* 31. *v.* 9.
(b) *Ibid.* 48. *v.* 13.
(c) *Dict. Bibl. Art.* Beſtia.

capace ſia ſoltanto del moto ſpontaneo, delle ſenſazioni, delle idee di oggetti materiali; ma non già del vero raziocinio, delle idee aſtratte, de' concetti metafiſici, della libertà, della cognizione del bene e del male morale, e per conſeguenza nè pure del premio e della pena, che alla virtù od al vizio ſecondo l'ordine della giuſtizia divina è infallibilmente dovuta. Tra queſti annoverare ſi vogliono M. Boullier, M. de la Chambre, M. Honfroi Ditton, il Leibnizio, il Wolfio ſuo ſeguace, il Sig. Genoveſi, il P. della Torre, l'Autore di una Diſſertazione intitolata *Anima Brutorum ſecundum ſanioris Philoſophiæ canones vindicata*, collo Autore delle ſue annotazioni, un Profeſſor Torineſe, accennato nelle Novelle letterarie di Firenze del 1761., un Religioſo anonimo nella Lettera in ſupplemento alle ſteſſe Novelle, il quale, per recare le molte in poche, aſſeriſce che una tale opinione *comincia a prevalere, anzi prevale di fatto nelle Accademie più culte*. V' ha però tra queſti autori qualche varietà circa le facoltà, ch' attribuiſcono a' bruti. Ma ſiccome debbono, a ragionare direttamente, convenire in queſto che ſe l'anima delle beſtie ella è veramente ſpirituale, e ſuſſiſtente indipendentemente dal corpo, non può produrſi che per creazione, nè può perire che per annichilazione; gli pongo tutti perciò ſotto il medeſimo aſpetto.

XIX. Infra i ſoſtenitori dell' anime materiali de' bruti annoverare ſi vogliono tutti generalmente i Santi Padri, come a ſuo luogo vedraſſi, tutta la ſcuola Peripatetica con S. Tommaſo, tutta in ſomma l' antica Criſtianità. Tra i Moderni poi contare ſi poſſono Tommaſo Villis, il Gaſſendo, il P. Maignan, M. le Gendre, il P. Pardies, il Sig. Mourſuace de Beaumont, il P. Fraſconi de' Minimi,

il P. Ferrari dell' Ordine di S. Franceſco, un Autor Milaneſe citato nelle Novelle letterarie di Firenze 1761., ed anche il P. Niccolai, che ſulla fine della lezione XIII. del Geneſi dalla diverſa maniera, onde il ſacro teſto favella della creazione dell' anima umana, e della formazione di quella de' bruti, vuol' accennare difficilmente doverſi alle beſtie concedere la ſpiritualità; e però dice: „ A render „ vieppiù difficile l' accordare a' bruti l' anima ſpi„ rituale, io recherò in fine una mia riflesſion„ ſopra il ſacro teſto." Con queſti numerare pur ſi potrebbero quegli autori che han conceduto a' bruti l' iſtinto, da cui dipendano le loro più maravigliose operazioni, ſenza ammettere in eſſo loro un' anima di ragione capace, come l' Autore dell' opera intitolata *Eſſais nouveaux de Morale* ſtampata in Parigi nel 1686., il Grozio (a) col ſuo Annotatore Gaſparo Ziegler, il quale tutta l' induſtria delle beſtie attribuiſce allo iſtinto collo Sperlingio, e con Gio. Federico Hornio, il Bernard, ed alcuni altri. Per nome d' iſtinto però non ſi debbe egli già intendere che Iddio ſia l' anima de' bruti, come lo ſoſtennero alcuni filoſofi rammentati dal Bayle (b), e dal Bernard (c). Ma di queſto iſtinto mi verrà in acconcio di parlarne più a lungo.

Ommetto qui tutta la turba de' Materialiſti, i quali volendo materiale non ſol l' anima delle beſtie, ma quella ſino dell' uomo, non meritano che ſe ne faccia particolar rimembranza.

XX. V' hanno taluni, i quali confeſſan bensì un' anima immateriale ne' bruti, ma in tal maniera ch' eſſenzialmente dipenda dal corpo, e che ſciolto queſto

(a) *De jure belli & pacis Proleg. n. 7.*
(b) *Bayle Dict. Art. Anaxagoras, Celapinus, Rotarius &c.*
(c) *Nouvel. de la Repub. des lettr. 1709. Oct. p. 489. ſuiv.*

queſto anch' eſſa manchi naturalmente. Nel coſtor novero porre tra gli altri ſi può l' erudito Gian-Girolamo Sbaragli medico Bologneſe nel ſuo libro intitolato *Entelechia, ſeu Anima ſenſitiva brutorum*, in cui vuole che Iddio concorra colla ſua azione immediata alla generazione dell' anima delle beſtie, la quale quantunque ſecondo lui non ſia materia, ma una forma come immateriale, pur dice eſſere ella così dipendente dal corpo, che naturalmente con eſſo periſca. Ma queſta ſentenza la computo tra quelle che ſoſtengon l' anima materiale, convenendo in qualche maniera colle Peripatetiche forme. Perchè ſe queſta immateriale ſoſtanza dipende talmente dal corpo che neceſſariamente venga a mancare con eſſo, ſenza ricorrere alla annichilazione, non ſi può egli più dire uno ſpirito ſempliciſſimo, che poſſa ſuſſiſtere independentemente dalla materia, come l' anima noſtra, che vive naturalmente anche dopo la diſſoluzion della macchina: nè io contro di queſti intendo impugnare la penna, ma ſolo contro di quelli, che ammetton ne' bruti un' anima talmente ſpirituale che produr non ſi poſſa che per creazione, nè perire che per annichilazione.

XXI. Ma qui vuolſi avvertire che ſcriver dovendo contro i ſoſtenitori della ſpiritualità dell' anima de' bruti, non intendo di confutar que' filoſofi o antichi o moderni, che la vollero uguale, od anche ſuperiore a quella dell' uomo: ma di combattere ſol l' opinione di que' moderati filoſofanti, che ſoſtenendo oggigiorno tra certi limiti un vero ſpirito nelle beſtie, lo vogliono al noſtro di lunga mano inferiore, facendol capace ſoltanto della cognizione di coſe materiali; non già delle idee aſtratte, della ragione, della libertà, della cognizione del bene e del male morale ec. So che ad

aſſai

ssai filosofi d'oggidì sembrerà quasi una presunzione la mia il volere abbattere una sentenza, ch' essendo così modificata, sembra loro poter sostenersi con tutta franchezza. Ma per temperata che sia contiene in se cotali assurdi, che non potrà a meno un diritto ragionatore di non la rigettare, siccome contraria a' raziocinj della più giusta filosofia; come senza più a provarlo mi accingo.

XXII. E per cominciare da quelle ragioni, che presso i sostenitori impegnati di tal pensamento non saran per ventura di tanto peso (quando per altro appo molti altri non posson non esser gravissime) le deduco da quegl' inconvenienti, che metterebbono a soqquadro i principj della metafisica più diritta. E a vero dire se l'anime delle bestie si suppongano veramente spirituali, nè dipendenti nel loro essere dalla materia in modo che per sola creazion producendosi, possano di per se stesse sussistere a guisa dello spirito umano, dovrebbero avere eziandio alcuna operazione non dipendente dalla materia medesima. Son' eglino troppo triti e ben ragionati que' principj filosofici, che proporzionata alla essenza di alcuna cosa debb' essere l'operazione; onde fu detto: *Operari sequitur ad esse: Unumquodque recipitur ad modum recipientis: Natura cujuscumque rei ex ejus operatione dignoscitur*. Or qual' esser dovrebbe l'operazione di questi spiriti non aventi dipendenza dalla materia? Io non veggo di certo secondo il retto pensare ch' esser potesse, se non l'intender le cose spirituali ed astratte. Qual cosa più natural ch' uno spirito dalla materia nel suo essere non dipendente, debba avere delle nozioni spirituali ed astratte da essa materia? Quale maggior proporzione può avervi di un essere spirituale ad un oggetto spirituale? E per verità se come

come il riflette egregiamente il P. Frasconi (a), ridicola cosa sarebbe il dire ch' una potenza sensitiva non è capace delle sensazioni, e che si dia l' udito impotente ad udire, l' odorato incapace di sentire gli odori ec. non men sembra strano l' asserire ch' una spirituale sostanza sia inetta ad intender gli oggetti spirituali. Si fingano pur questi spiriti animaleschi infinitamente al nostro inferiori, che monta ciò? Sarebbono però sempre non dipendenti nel loro essere dalla materia, onde non dipendente da essa aver dovrebbero qualch' azione. M. Bayle certamente con tutti i Cartesiani sfideranno i moderni Filosofi a recar loro una menoma pruova, onde sulle idee ch' abbiam delle cose, mostrare come una spirituale sostanza non debba essere per se stessa capace di formar delle idee spirituali, ed astratte, nè dalla materia dipendenti. Imperocchè se tutta la ragione, onde si attribuisce all' anima nostra una cotal facoltà, si è perch' ella è uno spirito semplicissimo, indivisibile, nè dipendente nel suo esser dal corpo; essendo nella presente ipotesi uno spirito semplicissimo, indivisibile, nè dipendente nel suo esser dal corpo anche quel delle bestie, non appare alcun motivo, onde ragionando sulla natura degli enti, doverla ad esse negare.

Che poi i bruti non abbiano alcuna operazione che non dipenda dagli organi corporali, non è mestieri ch' io m' estenda di molto a provarlo; mentr' essi non si muovono ad operare se non per alcun' oggetto materiale, da cui dipenda o la conservazion della propria vita, come nella ricerca de' cibi, o la propagazion della propria spezie, come nel desiderio del coito, ovvero per alcun' altro sensibil pia-

(a) *Anima spir. Brut. profligata. Dial.* v. *pag.* 130.

piacere, ſiccome ſovente veggiam fare a' cani, qualor ſi traſtullano e ſcherzan col loro padrone; e più mirabilmente alle ſimie, le quali intanto imitan sì bene le operazioni dell' uomo, in quanto che tutte co' proprj occhi vennero loro da prima vedute (a).

XXIII. So che a volere ſu ciò cavillare potrebbe facilmente riſponderſi, ſe alcun filoſofo n'ha giammai interrogato le beſtie ſe abbiano o no alcuna idea di coſe aſtratte e metafiſiche; e s' egli è in iſtato d' intender le loro voci, e i lor ſegni, con cui forſe a vicenda comunicanſi i lor concetti; ſiccome appunto nelle Novelle letterarie di Firenze dell' anno 1761. num. 42. col. 670. trovo obbiettarſi da un Profeſſor Torineſe in una lettera ſcritta allo Autore delle Novelle medeſime contro un Amico ſuo Milaneſe con queſte parole: „ Che ſe dirà „ l' Amico, che almeno gli uomini ſi comunicano „ i penſieri, e così ſi viene in cognizione che „ eglino in alcune operazioni interne non dipendono da' ſenſi: un Metafiſico riſponderà, che per „ andare con parità, biſognerebbe farſi comunicare „ da' bruti i lor interni ſentimenti, con imparare „ i ſegni ſenſibili, co' quali gli poſſono ſpiegare; „ ed allora ſarebbe giuſta la comparazione, e la „ deciſione del caſo “: ed alla col. 672. così torna a dire: „ Se poi della verità, della ſapienza, dell' „ ordine, della giuſtizia abbiano i bruti alcun ſenſo „ interno, biſogna dimandarne a loro; altrimenti, „ ſe-

(a) Ella è una coſa veramente ammirevole l'oſſervare quanto facili ſien queſte beſtie ad imitar quanto viene loro ſott' occhio. Se ne ſono vedute alcune danzar ſulla corda e molle e teſa con tanta maeſtría che cagionava piacere inſieme e ſtupore. Ma queſte azioni, per mirabili che ſieno, non eccedon la sfera de' ſenſi, per mezzo de' quali dallo accennato animale furono appreſe.

„ ſecondo quello che ſi è detto, è un andare a „ tentone per le tenebre.“ A ben riſpondere per quanto a me ſi aſpetta a tale inſtanza, ſe ad alcuno talento veniſſene di avvanzarmela, avverto eſſere aſſioma filoſofico ricevuto comunemente, che dagli uomini ragionar non ſi vuol delle coſe ſe non per quelle idee, che n' hanno. Or per quanto le animaleſche operazioni ſi oſſervino, le rinverremo tutte aggirarſi intorno a coſe ſenſibili; come nella fabbrica de' loro nidi, nel nutrimento della lor prole, nella ricerca de' cibi, nel conoſcimento de' loro padroni ec., nè mai dappoichè il mondo è mondo ci hanno dato le beſtie alcun ſentore di aver formato delle dimoſtrazioni geometriche, de' raziocinj aſtratti, delle idee univerſali; in ſomma di avere avuta alcuna nozione matematica, metafiſica, o morale; da che ſpecialmente deduconſi gli argomenti a dimoſtrare la ſpiritualità di noſtr' anima. Quindi è che l' Angelico al capo 66. del libro ſecondo contro i Gentili per provare che l' intelletto ed il ſenſo non ſono la medeſima coſa, dice che la cognizione de' ſenſi non ſi eſtende più in là degli enti materiali, perchè le qualità ſenſitive, che ſono i proprj obbietti de' ſenſi medeſimi, non ſi trovano che nelle coſe corporee, ſenza di cui i noſtri ſentimenti non conoſcono nulla; come l' orecchio non può udire che per mezzo degli ondeggiamenti dell' aria all' urto de' corpi commoſſa; l'occhio non può vedere che mediante la luce, che riſchiara gli oggetti; e così via diſcorrendo dell' odorato, del guſto, del tatto: all' oppoſito del noſtro intelletto, che conoſce le coſe incorporee, come la ſapienza, la verità, le relazioni che hanno tra loro le coſe (a). Ed al capo 82. in cui exprofeſſo dimoſtra

(a) *D. Thom. 2. contra Gent. cap. 66. a. 5.*

ſtra che l'anime delle beſtie non ſono immortali, e per conſeguenza che debbon perire naturalmente col corpo, ſi ſerve di queſta ragione, cioè che in eſſe non v'ha alcuna operazione ſuperiore alle operazioni delle ſenſitive potenze: imperocchè nè intendono alla maniera degli uomini, nè uſano della ragione: il che da ciò ſi manifeſta che gli animali della medeſima ſpecie operano ſempre ugualmente, quaſi moſſe dalla ſteſſa natura, non operanti con arte e conſiglio: mentre ogni rondinella alla ſteſſa maniera ſi fabbrica il nido, ed ogni ragno teſſe al medeſimo modo la tela; e però non vi è in eſſo loro azione alcuna, che non abbia dipendenza dal corpo. Dovendo adunque ogni ſoſtanza aver qualche operazione proporzionata alla ſua eſſenza, non potrà l'anima de' bruti eſſere ſenza il corpo. Dunque dovrà perire al perire del corpo (a).

Tutto bene: potrebbe qui ripigliarſi. Ciò prova ſoltanto che noi non poſſiamo ſcorgere nelle beſtie alcuna operazione non dipendente da' ſenſi; ma non poſſiam però dimoſtrare che occultamente non l'abbiano, ſenza che a noi ſia nota. A buon conto, riſpondo, a noi in modo alcuno non conſta che l'abbiano. Noi dobbiamo, ſiccom' è detto, filoſofare ſopra quelle idee che abbiamo, non ſopra quelle che non abbiamo. Intanto io attribuiſco all'

uomo

(a) *Jam enim oſtenſum eſt, quod nulla operatio ſenſitivæ partis eſſe ſine corpore poteſt. In animabus autem brutorum non eſt invenire aliquam operationem ſuperiorem operationibus ſenſitivæ partis: non enim intelligunt, neque ratiocinantur: quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejuſdem ſpeciei ſimiliter operantur, quaſi a natura motæ, & non ex arte operantes. Omnis enim hirundo ſimiliter facit nidum, & omnis aranea ſimiliter telam. Nulla igitur operatio eſt animæ brutorum, quæ poſſit ſine corpore eſſe. Cum igitur omnis ſubſtantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti abſque corpore eſſe: ergo pereunte corpore perit.*

uomo un' anima ſpirituale, in quanto ho un intimo ſenſo che v' ha in me alcuna operazione non dipendente dagli organi corporali; come la cognizion delle coſe univerſali, ed aſtratte; e quantunque penetrare non poſſa nell' interno degli altri uomini, pure dall' oſſervarli della medeſima mia ſpecie, e dal vedermiſi comunicare le loro idee o in voce o in iſcritto in tutto ſimili alle mie, ne deduco per legittima conſeguenza, che ſieno della ſteſſa mia natura. Ma dagli animali non ci venne mai dato alcun ſaggio che intendan le coſe metafiſiche e aſtratte; onde ſi ha tutta la ragion di negargliele.

Che ſe poi ſi voleſſe forzar l'argomento, e ſtar ſaldi nel dire, che poichè non poſſiam penetrare l'interno de' bruti, e dimandar loro ciò che ſappiano, o che non ſappiano, negare ad eſſi per queſto ſol non dobbiamo ciò che lor ſi contraſta; proverebb' egli non ſolamente contra chiunque ad eſſi concede un' anima puramente materiale, ma infino contro di quegli ſteſſi, che la ſoſtengono tra certi limiti ſpirituale; e ſoltanto potrebbe in alcun modo giovare a chi foſſe diſpoſto a conceder loro tutta l'eccellenza dell' uomo. Di fatto que' filoſofi moderati, che favoreggiano di preſente la ſpiritualità di queſt' anime, le ſuppongon di un genere dalla noſtra affatto diverſo, e che dotate ſieno ſoltanto della facoltà di conoſcer gli obbietti materiali, non già di formar perfetti raziocinj, o idee di coſe aſtratte, ovver di avere delle nozioni metafiſiche, matematiche, o morali, come ſi è di già detto. Or ſe l'addotta ragione doveſſe aver forza, un metafiſico cavilloſo non iſgomenterebbeſi punto a ſoſtenere che queſti ſpiriti animaleſchi ſono capaci di tutto ciò, che ſi nega loro. Imperocchè dire potrebbe sfrontatamente: chi n' ha lor dimandato ſe hanno notizia o no delle coſe ſpirituali, e ſcevra

dalla

dalla materia, ſe conoſcono, come noi, ed amano Iddio, ſe i rimorſi ſentono della coſcienza? Chi ha penetrato ne' loro penſieri? Chi ſi luſinga d' intendere quelle voci, e que' ſegni ſenſibili, co' quali a vicenda comunicanſi i lor concetti? Ora ſiccome i ſoſtenitori della ſpiritualità dell' anime de' bruti non s' indurranno giammai a concedere loro cotai facoltà, e ſi contenteranno di attribuire ad eſſe ſol quelle, che per le operazioni loro ci ſi danno a conoſcere, così per queſto ſolo motivo non dovrò nè pur io concedergliele. L' argomento, ſe prova, prova troppo; e però nel preſente caſo prova nulla, perchè prova eziandio contro de' miei Avverſarj, i quali ſiccome non lo ammetteranno eglino ſteſſi, così avendo azione con eſſo loro, ho io pure tutto il diritto di non ammetterlo. Infatti lo ſteſſo citato Profeſſor Torineſe, da cui fu prodotto, proteſta intender che vaglia nulla più di quello che vale, ponendolo ſol per ipoteſi: onde dice col. 672. „ Lo che ſia tutto detto per ipoteſi, e per moſtrare „ quanto ſieno infermi, e inconcludenti i raziocinj „ dell' amico; e quanto paſſeggi nel lubrico, e „ nell' incerto, quando ſi accigne a provare. "

XXIV. Potrei altresì dimoſtrare, che ſe ammetteſi una ſpirituale ſoſtanza ne' bruti, ſi dovrebbe conceder loro eziandio la ragione, il libero arbitrio, la cognizione del bene e del male morale, in ſomma tutte le facoltà ſteſſe che ha l'uomo, le quali da ottimi metafiſici ſi dimoſtra non poter convenire che ad uno ſpirito in nulla dipendente, e di un genere totalmente diverſo dalla materia. Il perchè ſupponendoſi dagli Avverſarj ſpirituale l'anima delle beſtie, e di una totale independenza dal corpo, ſiccome la noſtra, a ragionare con proporzione cotai eſſenziali attributi debbono eſſere a tutti gli eſſeri immateriali comuni. Ma poichè i ſoſteni-

ſtenitori del ſiſtema che impugno, ſi annoiano di queſte ragioni (a), ricorrendo alla onnipotenza di Dio, appo il qual non ripugna il crear degli ſpiriti, le cui cognizioni riſtrette ſien tra' confini di coſe puramente materiali; paſſerò ad altri argumenti, che preſſo loro medeſimi, poichè ottimi metafiſici, avranno ad eſſere di più peſo.

Pria però di produrgli, io chieggo di grazia quali prove poſſono eglino mai addurre, che Iddio s' abbia negli animali creato de' veri ſpiriti, cioè delle ſoſtanze ſempliciſſime, ſcevere affatto da ogni materia, nè da quella nel proprio eſſere dipendenti, le quali capaci ſien ſoltanto della ſenſazione, de' moti ſpontanei, della percezione di obbietti materiali, e non del vero raziocinio, delle idee di coſe aſtratte, della libertà, della conoſcenza del bene e del male morale? Di tutti gli altri ſpiriti, la cui eſiſtenza non è per alcun ſavio filoſofo contraſtata, come degli Angioli, e dell' anima noſtra, ſappiam che hanno e ragione, e libertà, e notizia delle coſe ſpirituali ec., e quantunque da' Teologi ſi ſoſtenga che dal primo Angiolo della ſuperior gerarchia all' ultimo dell' infima vi ſia molta diſtanza nella perfezione d' intendere, come pure negli uomini, gli uni de' quali ſono più perſpicaci degli altri; pure a tutti eſſenziali ne ſono le proprietà anzidette: e ſe alcuna fiata per difetto degli organi corporali rimangono in noi, atteſo quello

(a) Il Sig. Abate Genoveſi nella ſua Diſſertazione a favore della ſpiritualità dell' anima delle beſtie poſta in fine della ſeconda parte degli Elementi della metafiſica §. XVII. moſtra appunto di non poterle aſcoltare ſenza faſtidio: *At moleſtior eſt quorundam Theologorum objectio. Quid, inquiunt, fiet huic animæ, ſi incorporea eſt? Ergo creata ea eſt: ergo perire nequit niſi per adnihilationem: ergo legum quoque & boni moralis erit capax; & ſexcenta hujuſmodi, quæ non ſine faſtidio audiri poſſunt.*

ammirevol commercio, che paſſa tra l'anima noſtra ed il corpo, fraſtornate e ſoſpeſe; come addiviene in que' che naſcono, o divengono ſcemi o ſtupidi; pure niun diritto filoſofo negherà che non ſieno allo ſpirito umano eſſenziali; ond' è che tolto l'oſtacolo tornano toſto nel loro eſercizio primiero; ſiccome vedeſi parecchie fiate in coloro che guariſcon da alcuna pazzia, che gli abbia a qualche tempo tratti affatto di ſenno; e tutto dì ne' fanciulli, i quali col creſcere dell' età acquiſtan l'uſo della ragione e del libero arbitrio, che a cagione della imperfezione del cerebro reſtava in loro legato. Ora ſe debbeſi giudicare da quelle idee, che comuni ſono a tutti i filoſofi, e intorno a cui non v'è contraſto, allorchè accordaſi l'eſiſtenza di un vero ſpirito, conviene anche attribuirgliene tutto ciò, che a tali eſſeri ſempliciſſimi ſecondo l'univerſale conſentimento eſſenzialmente convienſi. Quindi è che S. Tommaſo, che viene a tutta equità dal mondo intero a eccellente metafiſico riputato, dalla ſola indipendenza nel ſuo eſſere dalla materia ne deduce in ogni ſpirito la facoltà dell' intendere, e del ragionare (a). Da queſta ſteſſa ſemplicità delle ſpirituali ſoſtanze, e totale immunità dalla materia ſi prova che uno ſpirito intender può tutte le coſe materiali, che riflette ſopra di loro, e ſopra ſe ſteſſo, che ſi trasforma nella coſa inteſa, che ſi fa con eſſa una medeſima coſa, in ſomma che *intellectus intelligendo fit omnia*. Si ha un bel dir che gli ſpiriti animaleſchi ſono di un genere affatto diverſo dal noſtro. A buon conto di queſta così eſſenziale diverſità, non può darceſene alcuna idea, o prova

(a) *Quia anima eſt immunis a materia, & omnis talis natura eſt intellectualis, conſequitur ut id, quod in ipſa tenetur, ab ea intelligatur.* 1. Sen. Diſt. 3. q. 4. a. 2.

o prova alcuna : e quanto al loro genere non ci si può dire di più , o di meno di quel che dicesi dello spirito umano od angelico , vale a dire , ch' è una sostanza semplicissima priva d' ogni composizion di materia , e però lontanissima affatto da qualunque sostanza corporea , e che non può prodursi che per creazione , nè può perire che per annichilazione . Ora se tutti gli spiriti , la cui esistenza non chiamasi in dubbio per alcuno , attesa la loro indipendenza dalla materia , sono dotati della ragione e del libero arbitrio , non si avrà egli un forte motivo di asserire lo stesso di qualunque altro , che , supponga si semplicissimo anch' esso , nè avente dipendenza alcuna dal corpo ?

XXV. Non potendosi adunque da' Moderni assegnar differenza alcuna tra gli spiriti , per cui uno dotato sia della intelligenza , della riflessione , del libero arbitrio , e un altro no ; non hanno altra scappata che di ricorrere alla onnipotenza di Dio , il quale siccome colla mente sua infinita può concepire infinite spirituali sostanze di un genere veramente diverso dalla nostr' anima , così come le ha concepite , può anche crearle ; come a chiare note lo afferma il Sig. Genovesi accennato (a) . Ma se l' onnipotenza divina è tutta la pruova che adducono per atterrar l' argomento fondato sopra l' analogia delle proprietà essenziali , che convengono a tutti gli spiriti , che ci son noti , quale vantaggio riporteranno sopra de' Peripatetici ? Nissunissimo certamente . Imperocchè diranno anch' eglino sulle tracce de' loro Avversarj . Non ripugna egli che

(a) *Mihi contra persuasum est , summum illum rerum opificem substantias infinitorum generum , atque infinitarum specierum creare posse , quas nullo modo intelligere valeamus : nihil unquam magis temerarium censui , quam ex viribus ingenii aut naturæ nostræ de divinis operibus judicare . Disser. de Anima Brut. §. XVII.*

Iddio poſſa concepire una ſoſtanza di mezzo tra il corpo e lo ſpirito, la qual ſia nè ſolida, nè impenetrabile, a guiſa delle forme ſoſtanziali, e capace delle operazioni, che ſi ſcorgono nelle beſtie: parimenti non v' ha ripugnanza che come le ha concepute, così le abbia create: dunque le ha create. Ma poichè per queſta ſola ragione non ſi trarranno giammai i Moderni a menar buone agli Scolaſtici le lor forme; così gli Scolaſtici per ciò ſolo non ſi piegheranno mai a concedere a' Moderni che v' abbia degli ſpiriti, che non ſieno nè liberi nè diſcorſivi, da che lo ſon tutti gli altri, di cui da' filoſofi non poneſi in dubbio l' eſiſtenza: e tanto più poi che una tale opinione va ſottopoſta ad altre difficoltà, che debbono fare entrare in penſiero, e ributtare ogni metafiſico ben penſante, come di slancio entro a provarlo.

XXVI. Se ſi ſupponga infatti che l' anime delle beſtie ſieno veramente ſpirituali, nè dalla materia dipendenti per modo che produr non ſi poſſan per via di alcuna corporea generazione, egli è d' uopo aſſerire che Iddio od abbiale tutte nella primiera produzion delle coſe create, ed imprigionate ne' riſpettivi lor ſemi (od in altro incognito ripoſtiglio appiattate), o che attualmente le crei al generarſi d' ogni animale. Che ſieno ſtate da Dio rinſerrate ne' ſemi a principio del mondo, non ſembra troppo dicevole a quella ſapienza infinita che nulla opera indarno. Imperocchè qual coſa fare dovranno per migliaia d' anni queſti ſpiriti prigionieri? Se il loro fin principale egli è di dar vita, e ſenſo, e moto al corpo, s' avrà egli a dire che debbano per tanti ſecoli rimanere ozioſe queſte loro potenze, e ſtarſene, a dir così, colle mani in mano?

Oltrachè generandoſi gli animali, almeno i più perfetti, da quella prima coppia, che venne dal

ſommo artefice Dio al cominciamento del tempo creata, ſaria meſtieri aſſerire che tutti gli ſpiriti di que' di una ſpecie foſſero ſtati rinſerrati o nella ovaia della prima femmina, o nello ſperma del primo maſchio, ſecondo que' che s' avviſano che da eſſo ſi formi la macchina animaleſca. Il perchè il primo cavallo, la prima tigre, il primo cane ec. doveva recarſi in corpo a millioni gli ſpiriti, che aveſſero a ſervire per tutti que', che nati ſarebber di loro fino al terminare de' ſecoli: il che ſente anzi del poeta che del filoſofo, e non è meno ſtravagante della opinion di coloro, che pretendendo che il corpo non ſol degli animali, ma infino degli uomini, debba eſſere attualmente abbozzato nell' uovo onde naſcono, ſoſtengono poi per neceſſaria conſeguenza, che nella ovaia di Eva foſſe ſchizzato in iſcorcio tutto quant' è il genere umano.

Che ſe poi ad evitare cotali inconvenienti pretendaſi che Iddio venga a crear queſti ſpiriti ad ogni naſcer di beſtia, converrà dire che non ſolamente li crei al generarſi del lione, dello elefante, della balena, ma infin d' ogni minutiſſimo moſciolino, od altro ſchifoſo inſetto: ed anche forſe di quell' immenſa turba di vermicciuoli, che coll' ajuto d' eccellenti microſcopj ſi ſcoprono nello aceto, nel latte, nello ſperma; giacchè anch' in eſſi, per infinitamente minuti che ſieno, ſi ſcorgono ſegni di vita, e di moto ſpontaneo (a). Che l' Onnipotente

(a) L'Autor della parola *Animalcule* nella *Enciclopedia* aſſeriſce avere M. de Buffon per incontraſtabili eſperienze provato, che i corpi ſe moventi, che ſcorgonſi col microſcopio nel ſeme de' maſchi, non ſon veri animali, ma ſoltanto particole organiche viventi, ed atte a comporre un nuovo corpo organizzato d' una natura ſimile a quella d' onde furono eſtratte. „ Mais ſeulement des molécules organiques vivantes, & propres „ à com-

posſa ciò fare, qual dubbio? Ma che realmente lo faccia, e fia ogni momento in atto di crear degli ſpiriti, ch' animar debbano de' corpicciuoli ad occhio nudo inviſibili, ſento in me ſteſſo tal ritrosía in penſarvi, che per quanto di forza mi faccia, non ſo indurmi a crederlo. Che l' anima noſtra, in cui evvi

„ à compoſer un nouveaux corps organisé d'une nature ſem- „ blable a celui dont elles ſont extraites. " Ma io dimando, da qual principio queſte particelle organiche traggono la lor vita e i lor moti? Dalla ſola materia grave, eſteſa, impenetrabile? Non lo concederanno altri Moderni, per cui, come vedremo, ſi vuol ch' ella ſia per ſe ſteſſa inerte, ed in una perpetua, dirò così, *inazione*. Non reſta dunqu' altro a dire, ſe così è la coſa, che un cotale principio onde ſono viventi, o ſian le forme Peripatetiche mezzane tra il corpo e lo ſpirito, ma però materiali; ovvero una ſpirituale ſoſtanza da ſe ſuſſiſtente ſecondo l' opinione ch' impugno: ed in tal caſo dovrebb' Iddio creare anco in queſti inviſibili animali particolarmente uno ſpirito. Ma laſciando ciò ſtare, ſi ſon veduti col microſcopio animali di tal natura, a cui non ſi può in conto alcun contraſtare la ragion di vero animale. Lo ſteſſo Autor dell' articolo *Animalcule* afferma alla pag. 475. della edizion di Parigi eſſere ſtato oſſervato ſopra un grano di ſabbia per lo ſtaccio paſſata camminare uno animaluccio avente gran numero di piedi, e il dorſo bianco, e coperto di ſcaglie. Parimente il Sig. Aleſſandro Paſcoli nella ſua opera intitolata *Il Corpo-umano* atteſta nel lib. 2. par. 3. cap. 6. aver lui veduto, e ſeco molti altri nel mirare col microſcopio la chioma o la capellatura, che in grembo alle foglie incorona il capo del papavere ſilveſtre, aver, dico, veduto un minutiſſimo animaluccio di figura non perfettamente ritonda, e poco maggiore della punta ſottiliſſima di un aco da ſeta, il quale tra quei capelli ſi muoveva con un moto celere bensì, ma di tal tenore che dava indizio di camminare, non già ſtriſciandoſi in guiſa di ſerpe, ma carpone a piedi inviſibili. Son ſue parole. Dal qual fatto, da quello anatomico ch' egli era, ne conghietturò quanto portentoſa dovea eſſere la ſottigliezza de' viſceri, de' muſcoli, de' tendini, delle membrane ec. neceſſarie per la vita e pel moto di queſta così piccoliſſima beſtiuola. Almeno adunque in conſimili veri animali inviſibili dovrebb' egli Dio ſecondo i Moderni crear nuovi ſpiriti al lor generarſi.

evvi ſtampata l' immagine e la ſimiglianza di Dio, e ch' è nata fatta per conoſcerlo, amarlo, e goderlo, venga da eſſo lui particolarmente creata, non fia gran maraviglia. Ma che viliſſimi animalucci, cui ſenza neppur' avvederſene calpeſta collo ſcalzo piè, e ſchiacciane il vilanello, o che tante volte appena nati s' uccidono, debban ſortire il privilegio medeſimo della attuale creazion d' uno ſpirito, non ſuona egli bene agli orecchi d' un ſodo filoſofo.

XXVII. Ma pure ſe tutta la difficoltà conſiſteſſe nel naſcere degli animali, non ſarebb' egli gran fatto il concedere di tanti ſpiriti la creazione: l' imbarazzo maggiore ſi è nel loro morire. Io eſtimo che tutti i filoſofi più ſaccenti ſaranno con meco d' accordo ad affermare, che ſe queſti ſpiriti non poſſon produrſi che per creazione, non potranno di pari paſſo mancare che per annichilazione. L' Angelico infatti tra le ragioni, che nel lib. 2. contro i Gentili adduce a moſtrare l' immortalità delle ſpirituali ſoſtanze, arreca pur queſta dicendo, che quelle coſe che hanno principio e fine, e l' uno e l' altro dalla iteſſa potenza ne l' hanno: imperocchè da una potenza medeſima dipende l' eſſere, e il non eſſere. Or non potendo le intellettuali ſoſtanze avere avuto il lor' eſſere ſe non per la poſſanza del primo agente, cioè Iddio, in quanto che le ha tratte dal nulla, come lo ha in un altro capo ſuperior dimoſtrato; così non potranno laſciar d' eſſere che per lo potere del primo agente medeſimo, in quanto che non volendo loro influire più l' eſſere, ritornerebbele in nulla (a).

XXVIII. Non mi è però ignoto avervi de' metafiſici, i quali dalla ſemplicità, ed intrinſeca incor-

(a) D. Thom. 2. contr. Gent. cap. 55. n. 13.

incorruttibilità di uno ſpirito ſoſtengono non poterſi (eſcluſa eziandio l'annichilazione) dimoſtrativamente provare la ſua immortalità, quaſi che una ſoſtanza ſpirituale, e che non ha dipendenza dalla materia, poſſa per leggi a noi ignote perire, e laſciar d'eſſere quello ch'era: come pare che il ſenta l'Autor della lettera poſta per appendice delle Effemeridi Fiorentine del 1761. Soſtenendo egli per l'analogia che ſcorgeſi tra le operazioni degli uomini e delle beſtie, che l'anima degli uni non men che dell'altre debbon'eſſere, quanto almeno alla ſoſtanza, ſpirituali ed incorruttibili, dubita contuttociò ſe quella de' bruti, non oſtante la ſua incorruttibilità, poſſa in altra maniera perire ſenza ricorrere alla annichilazione. Traſcriverò le ſue parole poſte alla pag. 4. per meglio intendere la ſua mente. „ Così andate voi diſcorrendola, cred'io, „ anco ſopra l'incorruttibilità dell'anima delle be„ ſtie. Poſciachè ſtabilito abbiamo, per l'analogia „ delle loro operazioni immateriali con quelle dell' „ uomo, la loro immaterialità; ne ſegue naturaliſ„ ſimamente, che tali anime, e ſoſtanze immate„ riali, non abbiano in ſe principio di diſſoluzione, „ o disfacimento, poichè non hanno parti compo„ nenti, come hanno i corpi, onde corromperſi, „ e per queſta via mancare di eſſere non poſſono. „ E fin qui va beniſſimo l'analogia tra *l'incorrut„ tibilità* dell'anime delle beſtie, e quella dell' „ anima umana. Ma *quis cognovit ſenſum Domini*, „ *aut quis conſiliarius ejus fuit?* Noi uomicciatoli dobbiamo contentarci di adorare l'infinita „ ſapienza, ed onnipotenza del noſtro Creatore, il „ quale ſiccome le tante, e così varie ſoſtanze, che „ noi conoſciamo, ha ſaputo creare, così infinite „ altre, che neppure concepire poſſiamo, poteva, „ e può egli produrre; e ſiccome alle già prodot-

„ te,

„ te, oltre alle leggi, e ai modi conoſciuti, molti
„ altri per avventura, che ci ſono tutta via na-
„ ſcoſi, avrà aſſegnati, così alle infinite per lui
„ producibili, infinite altre leggi, e modi da noi
„ non comprenſibili potrebbe aſſegnare, convene-
„ voliſſime alle loro nature. Che mi dica il voſtro
„ Signore Amico Avverſario, ſe oltre le qualità
„ conoſciute della materia, giurerebbe non ſolo da
„ Criſtiano, ma da buon metafiſico ch' egli è, altra
„ non le convenire affatto, la quale da noi ancora
„ non ſia ſtata ſcoperta? Ed io allora gli dirò, ſe
„ l'anima de' bruti tuttocchè immateriale, e per-
„ ciò *incorruttibile*, tale ſia non per tanto, che
„ poſſa per altra via mancare d' eſſere, ſenza ricor-
„ rere alla annichilazione. " Se debbo a tutta in-
genuità confeſſar quel che ſento, per quanto m' ab-
bia ſpeculato ſu tal penſamento, e ſiami lambiccato
il cervello per trovar qualche ragione, onde per-
ſuadermi come uno ſpirito poſſa eſſere incorrutti-
bile per ſua natura, e che ſenza venire annichilato
poſſa laſciar d' eſſere quello ch' era, non vennemi
fatto di rinvenirla; e mi è ſempre paruta una con-
traddizione, che ne' termini ſteſſi manifeſtaſi di per
ſe. Imperocchè ſe queſto ſpirito ſi ſuppone di ſua
natura incorruttibile, dovrà per ſempre eſſere quello
ch' è: eſſendo proprio di una ſoſtanza incorruttibile
di non avere in ſe ſteſſa alcun principio, onde can-
giare natura. Ora ſe Iddio con ſue leggi naturali
a noi ignote faceſſe che al morir dello animale ceſ-
ſaſſe lo ſpirito d' eſſere quello ch' era, dunque non
era naturalmente incorruttibile. Sarebbe dunque di
ſua natura incorruttibile, perchè ſpirito, come ſi
ſuppone; e non ſarebbe incorruttibile, perchè na-
turalmente potrebbe perire, laſciando d' eſſere quel
ch' era da prima: e però ſarebbe ſpirito, e non
iſpirito: il che verrebbe ad eſſere un vero contrad-
dittorio,

dittorio, il quale non può eſſer compreſo nella ſerie di que' poſſibili aſſoluti, a cui ſoli ſi eſtende l'Onnipotenza: ond' ebbe ad avvertire l'Angelico che quelle coſe, ch' hanno in ſe contraddizione, più acconciamente ſi dice che non poſſano farſi, che non ch' Iddio non le poſſa fare (a). A me certamente par tanto impoſſibile che uno ſpirito, ſenza che venga annichilato, poſſa laſciar d'eſſere ſoſtanzialmente quello ch' egli è, che non v' ha coſa, di cui io ſiane più perſuaſo. E in vero perchè periſca ſenza che venga annichilato, non ſi può dir ſe non che o ſi ſciolgano le ſue parti, o che ſi traſmuti in altra ſoſtanza. Ma come può ciò figurarſi, ſe ſupponeſi ſempliciſſimo; e ſenza parti? Se in ogni corruzione, o mutazione, che annichilazione non ſia, una ſoſtanza ſi cangia in un' altra, ſi avrà egli a dire che uno ſpirito ſi converta in un altro? A buon conto reſterebbe ſempre uno ſpirito. E poi ſe ne' cangiamenti delle ſoſtanze vi dee ſempre rimaner qualche coſa, in una ſoſtanza che non ha compoſizione alcuna di parti, e ch' è ſempliciſſima, che dovrà reſtare, ſe non il primiero ſuo eſſere? Reſterebbe adunque quel ch' era dopo la medeſima ſua diſtruzione: ciò ch' è impoſſibile, come da ſuo pari accennalo S. Tommaſo (b). Molte altre ſon le ragioni, che allega il Santo Dottore a provare l'impoſſibilità della corruzion di uno ſpirito, onde deduceſi la ſua immortalità; le quali non accade qui eſporre, potendo baſtare il già detto.

Egli è ſuperfluo ancor qui produrre il conſenſo

(a) *Unde convenientius dicitur, quod ea non poſſint fieri, quam, quod Deus non poſſit facere. D Thom. 1. p. qu. 25. ar. 3.*

(b) *Si igitur ſubſtantia ſpiritualis corrumpatur, remanebit poſt ſuam corruptionem, quod omnino eſt impoſſibile. 2. cont. Gen. cap. 55. n. 3.*

ſenſo univerſale di tutti i filoſofi d' ogni nazione, i quali dalla ſpiritualità, ed incorruttibilità dello ſpirito hanno neceſſariamente dedotta la ſua immortalità; e ſe talun l' ha negata, ciò fu riguardo alla annichilazione; o pur ſe alcuni dalla ſpiritualità di una ſoſtanza aveſſero ſtimato non poterſi dimoſtrativamente provare la ſua immortalità, ciò avran ſoſtenuto, perchè ſi ſaranno avviſati che l' incorruttibilità non ſia eſſenziale allo ſpirito. Ma il crederlo incorruttibile per ſua eſſenza, e ciò nulla oſtante volere che, ſenza aver ricorſo alla annichilazione, poſſa perire, queſt' è un paradoſſo, cui non verrà mai ad intendere un filoſofo di buon ſenno.

XXIX. Oltrechè ſe quantunque l' anima delle beſtie ſpirituale ſuppongaſi e incorruttibile, cioè non avente in ſe ſteſſa per la ſua ſemplicezza e indipendenza dal corpo alcun principio, onde cangiare natura e perire; e che ciò nulla oſtante poſſa per leggi occulte laſciar d' eſſere quello ch' è, ſenza ricorrere alla annichilazione, non rimane affievolito, e anzi atterrato che no il principale argomento, che formaſi ſulla natura dell' anima noſtra a provarla immortale? Imperocchè dove ſi fonda egli mai ſe non ſopra la ſua incorruttibilità provegnente dalla ſua ſemplicità, e totale indipendenza dalla materia? Non potrà, ſe ciò ſi conceda, dire un empio, e dir giuſtamente? L' anima delle beſtie ſi dice ſpirituale e incorruttibile, e ciò non oſtante può per leggi recondite mancar d' eſſere nello ſcioglimento del corpo, ſenza che ſiane annichilata: dunque anche l' anima mia, tuttocchè ſpirituale e incorruttibile, potrà per ſimili leggi perire. E queſte ſon armi da dare in mano a' nemici di noſtra ſantiſſima Religione?

Nè vale già replicar che lo ſpirito delle beſtie egli

egli è di un genere inferiore, e diverſo dal noſtro, onde convenire gli poſſa l'incorruttibilità, non l'immortalità, che è tutta propria delle intellettuali ſoſtanze: come ſembra che il dica il ſoprannomato Autor della Lettera in appendice alle Novelle letterarie di Firenze del 1761. pag. 5. „ E ſo „ finalmente, che come alla ſteſſa materia, libera, „ e ſcevra da ogni compoſizione, conviene l'in„ corruttibilità, che non conviene alla ſteſſa com„ poſta e concreta in corpo; così ad uno ſpirito, „ o ſoſtanza immateriale di molto inferior lega, „ dirò così, all' angelico ed umano, può conve„ nire *l'incorruttibilità*, che conviene alla mate„ ria, e non già l'immortalità, che ſol conviene „ a' detti ſpiriti ſuperiori. " Io, torno a ripeterlo, non capiſco una tal foggia di ragionare, nè ſo concepire come ad uno ſpirito convenir poſſa l'incorruttibilità, e non l'immortalità; mentre queſta da quella per tutti i filoſofi ſi comprova. La parità che ſi adduce della materia, la quale inſiem collegata ed unita in corpo, è corruttibile, e quando è ſciolta e ſcevera da ogni compoſizione, è incorruttibile, non ſi può applicare ad uno ſpirito, ch' è ſempliciſſimo, e privo di parti, in cui ſcioglierſi. Che anzi ſiccome la materia ſteſſa (ſecondo il dotto Autore) qualora non è compatta e concreta in corpo, è incorruttibile, cioè ſarà ſempre quello ch' è, ſenza mai cangiare natura; così eſſendo affatto privo di compoſizione lo ſpirito, ſarà incorruttibile, nè mai laſcerà d'eſſere ciò ch' egli è.

Nè giova per ultimo il dire che lo ſpirito degli animali è di aſſai inferior lega allo angelico, ed all' umano. Non voglio qui ripetere ciò che fu di già detto intorno alla eſſenziale diverſità delle ſpirituali ſoſtanze. Solo avverto che per quanto ſi finga uno ſpirito di un genere inferiore ad un altro,

tro, ſarà però ſempre ſpirito, vale a dire, un eſſere ſempliciſſimo, nè dipendente dal corpo, ſenza compoſizione di parti, onde corromperſi e venir meno. Il perchè ſe da queſte proprietà ſi deduce l' incorruttibilità, e per conſeguenza l' immortalità dell' anima umana, ſe ne dovrà dirittamente dedurre eziandio l' immortalità di quella de' bruti: il che venne pure avvertito dal dotto P. Niccolai nella ſua Lezione XIII. ſopra il Geneſi colle ſeguenti parole: „ Lo ſpirito è per eſſenza immortale; nè „ a dimoſtrar l' immortalità dell' anima umana ab- „ biamo più forte mezzo dell' eſſer ſuo ſpirituale: „ ſarebbe dunque di neceſſità conſeguente, che „ l' anima ſimilmente de' bruti, eſſendo ſpirito, „ foſſe immortale. " Per la qual coſa quando non s' abbia ricorſo alla annichilazione, dovrà concederſi di una perpetua durata quanto la noſtra: mentre l' ammettere uno ſpirito incorruttibile, e non immortale, ella è una coſa, che ſuona aſſai male all' orecchio, e di fin fondo ſconvolge l' economia delle forti ragioni, che dalla ſpirituale natura dell' anima noſtra ſi traggono a dimoſtrare la ſua immortalità contro gli empj. Io ſarò ſempre mai della opinione dell' erudito Novelliſta di Firenze (a) che *quelli, che vogliono la mortalità nello ſpirito ſono peſſimi metafiſici, e pericoloſi alla Religione*. Il che s' egl' intende parlando dell' anima umana, ſi può intendere favellando anche di quella de' bruti, atteſe le accennate cattiviſſime conſeguenze, che ſe ne dedurrebbono da' malvagi.

XXX. Conchiudiamo pertanto, per rimetterci nella incominciata carriera, che ſe pongan'i nelle beſtie de' veri ſpiriti, che produr non ſi poſſano che per creazione, mancar non potranno che per

(a) Novel. ſett. 1761. n. 10. col. 150.

per annichilazione. Ciò posto al morir d' ogni animale altro dir non si può, se non che i loro spiriti o passino secondo l' antico sistema della metempsicosi da un corpo in un altro; o che stieno per l' aria, ovvero in altra parte del mondo od ozioſi, o a qualche cosa pensanti; o che ricevano premio o pena de' loro fatti in alcun luogo determinato; o pur finalmente che Iddio sottraendo loro la sua conservatrice virtù le annichili tostamente. Qui non vi veggo altro mezzo. Ma quali inconvenienti in buona metafisica non ne seguirebbono da qualsivoglia di cotali suppoſizioni? Se vogliasi la trasmigrazion delle anime sostenere, sarebbe d' uopo asserire che ad un determinato numero di animali, che perissero in tutto il mondo, corrispondesse nel momento medesimo un equivalente numero di tant' altri, che nascessero, per non lasciarnele alcun tempo ozioſe senza far nulla. Ma questa è una chimera affatto arbitraria, e a quella simile del Cartesio, il qual s' avvisava, che così determinata fosse nel mondo la quantità del moto, che al muoversi di qualche corpo dovesse tosto rispondervi di puntino la quiete di un altro. Infatti se qualora si avvengono i fanciulli ad alcun formicaio, e per lor trastullo schiacciano sotto i piè, ed uccidono un migliaio o due di quegli animalucci innocenti, avrebbero tosto a nascerne altrettanti in qualch' altra parte; la qual suppoſizione non potrebbe avere altra pruova che il cervello grazioso di chi la finge: quando per una maggior babbuassaggine non si pretendesse che lo spirito di un animal di una spezie servire potesse per un' altra, come quello della formica per l' elefante, quel di una pulce per un lione: quantunque anche in tale suppoſto sussisterebbe la stessa difficoltà.

Ma quando bene si concedesse che a un determinato

minato numero di beſtie, che muoiono, riſpondeſſe un ugual numero di altrettante, che naſcano, ſapendo per fede i Cattolici, che al terminare del mondo verranno i corpi di tutti gli animali dal fuoco ſterminatore conſunti, dovrà neceſſariamente riſpetto a' ſuppoſti loro ſpiriti averſi ricorſo ad alcuna dell' altre tre opinioni accennate; niuna delle quali incontrerà, a mio avviſo, l'approvazione de' filoſofanti più ſaggi. E a vero dire ſe ſi affermaſſe che queſte ſpirituali animaleſche ſoſtanze ſopravviveſſero all' eſterminio dell' univerſo ſenza de' loro corpi, dove andrebb' ella mai queſta immenſa turba d' anime tapine? In cielo, nell' aria, o ſotto terra? Ed ivi che farebbon poi elleno? A che penſerebbero queſti eſſeri immateriali capaci per loro natura di cognizioni, e d' idee? Quali ſpecie s' infonderebbero loro a maniera di tutte l' altre ſeparate ſoſtanze? Reſterebbono forſe in una total cecità ſenza idee, e ſenza penſieri? Ma queſto ſarebbe un ragionare a ritroſo di quell' ordine inalterabile, che veggiam nelle coſe, cioè che all' eſſere di ciaſcuna ſoſtanza debba corriſpondere la ſua operazione proporzionata. Oltre di che ſi darebbe anſa agli empj di dire che dopo morte rimarrà l'anima loro per tutta l'eternità ſtupida, e priva d' ogni potenza. E poi non ſarebbero affatto ſuperflui nel mondo cotali ſpiriti, contro di quello aſſioma sì decantato, che Iddio, e la natura nulla operano indarno?

XXXI. Il chiariſſimo Sig. Conte Lorenzo Magalotti nelle ſue Lettere familiari (a) ſi avviſa ſchermirſi abbaſtanza da ogni difficoltà con dir che lo ſpirito degli animali potrebbe anche reſtare *immortalmente peſtia*: come lo accenna pure il detto P. Nic-

(a) Lettera 24.

P. Niccolai pag. 216. con queſte parole: „ Se gli era „ oppoſto (*al Magalotti*) che lo ſpirito è immortale; „ egli riſpondeva, ſe non vedere alcun aſſurdo a la- „ ſciare un' anima di beſtia nel ſuo eſſere immortal- „ mente beſtia. " Ma con ſua buona pace, che vuol' egli dire reſtare un' anima *nel ſuo eſſere immortalmente beſtia*? Io ſo che la beſtia non è propriamente beſtia, ſe non per lo corpo inſieme e per l'anima; come l'uomo non ſi può con giuſtezza dire uomo, ſe non per l'uno inſieme e per l'altra: onde nè il corpo ſenza dell'anima, come un cadavere, nè l'anima ſenza il corpo, come l'anime ſeparate, ſi può con rigore parlando da ſe ſola chiamare uomo: ma uomo ſi dice quella perſona, che dalla union d'ambedue riſulta. Il perchè S. Tommaſo alla 1. p. q. 75. forma un articolo a bella poſta, in cui dimoſtra che l'anima ſola non è l'uomo, atteſe le operazioni della ſenſitiva parte, che in lei eſſer non poſſono ſenza il corpo, com' è manifeſto: e però ſolo in ſentenza di Platone potrebbeſi ſoſtenere che l'anima da ſe ſola foſſe l'uomo, perchè voleva che le operazioni della parte ſenſitiva foſſero proprie dell'anima ſenza la carne: il che dalla ſteſſa ſperienza ſi dimoſtra falſiſſimo; non ſentendo l'uomo nè dolore dalle ferite, nè piacere dal cibo, dalle armonie ec. ſe non per mezzo del corpo (a). Non dovendo pertanto eſſere nella preſente ſuppoſizione lo ſpirito animalesco dopo la fine del mondo congiunto al ſuo corpo, non ſi potrà dire con verità *immortalmente beſtia*.

E poi quali idee aver dovrebbero queſti ſpiriti ſeparati? Avrebbero a ritenere le antiche, cui acquiſtaron nel corpo, o pure ſe ne infonderebbero lor delle nuove? Se ſi dica che ritengan le antiche,

(a) *D. Thom. 1. pa. q. 75. a. 4.*

che, poichè tutte ſi aggirerebbono o intorno alla conſervazione dell' eſſere, o alla propagazion della prole, ovvero ad alcuni altri oggetti, tutti però materiali e ſenſibili, dovrebbero averle per ſempre preſenti. Ora avrebbero in eterno a penſare a' cibi, ſe non ne han più di biſogno; penſare a propagarſi, ſe non tengon più corpo? O pure compiacerebbonſi in riandando coll' animo quelle coſe, onde pigliaron diletto ſopra la terra, per modo che lo ſpirito del cavallo, a cagion d' eſempio, aveſſe a penſare al ſuo cavaliere, quello del cane al ſuo padrone, e così diſcorrendo? Che ſe poi ſi ſoſtenga che ſe ne infondan lor delle nuove, di che ſtampa ſaranno elleno mai? Di coſe ſpirituali, ovver materiali? Del mondo vecchio, ovvero di un mondo nuovo?

Oltrachè ammeſſa una ſimile ipoteſi ſi darebbe motivo agli increduli, e ad altri forti ſpiriti d'oggigiorno di riderſi del futuro ſtato dell' anime, con dire, che ſe lo ſpirito de' bruti può reſtare *immortalmente beſtia*, potrà ſimilmente anche lo ſpirito dell' uomo reſtare *immortalmente uomo*, con penſare per tutti i ſecoli, e compiacerſi o in quelle ſcienze, che appreſe, o in quegli obbietti, con cui ebbe commercio nel mondo. Non ſarebb' ella queſta per un empio una natural conſeguenza (a)?

(a) Rilevo appoſtatamente tutte le peſſime conſeguenze, che ſi potrebbon' inferire dagli empj nella opinion de' Moderni; perchè queſti non altro facendo che gittare in faccia agli Scolaſtici il materialiſmo, quaſi che dalla ſentenza della materialità dell' anime delle beſtie poteſſero i liberi penſatori dedurre la materialità di quella dell' uomo, ſi vegga quali perniciosiſſime conſeguenze trarre ſi poſſono eziandio dalla ſpiritualità dell' anime ſteſſe. Che poi per gli empj, di cui ſi vuol qui parlare, ſieno naturali queſte peſtifere conſeguenze, egli è di per ſe manifeſto. Poichè non ammettendo eglino la religion rivelata

Lo ſteſſo Sig. Magalotti per iſpiegare in altra maniera come poſſa lo ſpirito delle beſtie laſciar di vivere, ſenza ricorrere alla annichilazione, dice, che in quella maniera ch' una chiave al farſi in pezzi della ferratura laſcia rigoroſamente parlando d' eſſere chiave, quantunque non laſci d' eſſere ferro; così gli ſpiriti animaleſchi al morire del corpo laſciano d' eſſer anime, benchè rimangano ancora ſoſtanze, o fors' anche pure potenze immateriali, a guiſa della materia Peripatetica, ch' è una pura potenza corporale. Ond' è che riportando il parere di S. Bernardo affermante che lo ſpirito delle beſtie finiſce di vivere al morire del corpo, dice non eſſer punto neceſſario che ciò ſucceda per via di annichilazione. Eccone le parole. „ Io non l' ho per „ neceſſario, parendomi che a poterſi dir con ve„ rità, che finiſcono di vivere, poſſa baſtare, che „ guaſti i riſcontri, dove eſſi unicamente opera„ vano, laſcino in conſeguenza d' eſſer più anime, „ tutto che non laſcino peravventura di rimaner „ ſoſtanze, (o vogliamo dir per analogia alla ma„ teria prima de' Peripatetici) pure potenze im„ materiali, giuſto come meſſa in pezzi una ferra„ tura, o mutatine gli ſcontri, ſi può dire, che „ iſſofatto periſca la ſua chiave, tutto che ne reſti, „ per un modo di dire, il cadavere in quel pezzo „ di ferro in quel tal modo cavato, il quale in„ tanto era chiave, in quanto rigirandoſi per entro „ quella

---

(altrimenti ſe la concedeſſero, crederebbero l' immortalità dell' anima umana, e il premio, o la pena eterna, che alle opere virtuoſe, o vizioſe ſi prommette, o minaccia); e cercando per via di natural raziocinio di trovar qualche ragione, onde luſingare ſe ſteſſi, e non temere una vita avvenire, e vivere a lor capriccio, diran francamente, che ſe lo ſpirito delle beſtie può ſtare per tutta l' eternità *immortalmente beſtia*, potrà avvenire lo ſteſſo anche dello ſpirito umano.

„ quella ſerratura, faceva la funzione d' aprire. “. Laſcio tutti i rifleſſi, che far ſi potrebbono ſopra cotai ſentimenti; e ſingolarmente ſopra la difficoltà di capire in qual guiſa uno ſpirito poſſa divenire una pura potenza immateriale, come la materia Peripatetica è una pura potenza corporea; e ſolo dico che ſe ſi ammetteſſe ciò che qui dice il Magalotti, non potrebb' eſſere più favorevole a' liberi penſatori, i quali pure direbbono che ſe gli ſpiriti delle beſtie poſſon laſciar d'eſſere anime, con rimanere ſoſtanze, o pure potenze immateriali, ſenza aver più alcuna azione, potrà accadere lo ſteſſo eziandio degli ſpiriti umani. Per altro quantunque il Magalotti inclinaſſe alla ſpiritualità dell' anime, di che ſi tratta, non la ſoſtenne in maniera che non foſſe diſpoſto ad ammettere alcun' altra ipoteſi, purchè non foſſe quella de' Materialiſti, che la vogliono corpo; onde ſulla fine della medeſima Lettera 24. delle familiari così ſi eſprime. „ S' io ho conſeguito il mio in-
„ tento, me ne rallegro; ſe no: mi proteſto di ri-
„ trattar da queſto punto quanto ho detto, rito-
„ gliendo lo ſpirito a' Bruti, ma non giammai ri-
„ tornando alla Materia la facoltà di ſentire, di
„ penſare, d' intendere, di diſcorrere, riſervata
„ nella mia eſtimativa unicamente allo ſpirito, o
„ ad altra qualunque coſa, che ſenz' eſſere un puro
„ Nulla, non ſia nè anche Materia. Se queſta tal
„ coſa vi è, diamo queſta per Anima agli irrazio-
„ nali; ſe ella non v' è, vi domando licenza di
„ poter diventare in queſto fatto tutto Carteſiano,
„ riducendo tutte le beſtie a oriuoli. E ſe queſto
„ nè men vi piace, alla fine delle fini io tanto poi
„ diventerò Peripatetico, riducendo queſt' anime a
„ forme, a qualità, a modi, a accidenti, in ſom-
„ ma da Materia in fuori, a tutto quel che vi pare,
„ e piace; poco importandomi di non intendere il

„ reſto, come io ſia diſpenſato dall' avere a inten-
„ dere, che elle poſſano eſſer Materia. "

XXXII. Nulla qui dico di chi ſoſteneſſe, che queſte ſpirituali ſoſtanze dopo la morte degli animali ſi raccoglieſſero in alcun luogo determinato a ricevere premio, o pena di ciò che operarono in vita: mentre ſarebbe un cader nello ſtoltiſſimo penſamento de' Caffri, popoli della orientale Etiopia, i quali s' immaginavano che l' anima di que' bruti, che in queſto mondo cattiva e nocente vita aveſſer menata, doveſſero quindi eſſere d' un congruo gaſtigamento pagati nel loro inferno. Il che da niun buon filoſofo, non che cattolico, ma nè pur forſe gentile verrà oggigiorno difeſo, negandoſi coſtantemente alle beſtie la cognizione del bene e del male morale, a cui gaſtigo competeſi, o guiderdone.

XXXIII. Non rimane dunqu' altro a dire ſe non che ſottraendo Iddio a queſti ſpiriti la ſua conſervatrice virtù, gli annichili in morte d' ogni animale (o almeno dopo la fine de' ſecoli), come molti al dì d' oggi non dubitano di aſſerire. Ma qual coſa v' ha mai che ſia più oppoſta ad un retto criterio? Che Iddio di potenza aſſoluta poſſi ridurre al niente le ſue creature, non ſe ne può dubitare. Solo il potrebbe contendere chi ſi avviſaſſe avere il ſommo Fattore prodotte le creature per neceſſità di ſua natura; ovvero non eſſere di ugual virtù il produrre le coſe dal nulla, e ridurle di nuovo al nulla. Il perchè fu ſempre mai riputata una gran follía quella dell' ereſiarca Wicleſo, ch' ebbe la temerità di proferire, non potere Iddio annichilare alcuna di ſue creature: *Deus aliquam creaturam in nihilam redigere non poteſt*: come ce lo riferiſce l' egregio uomo Tommaſo Waldeſe (a). Ma poichè per

(a) *Lib.* 1. *cap.* 17.

per mero beneplacito di ſua volontà le ha create, ſiccome, dice l' Angelico (a), prima che foſſero poteva loro non donar l' eſſere, così dopo che ſono, può lor non conſervarlo, onde ne ſeguirebbe il loro diſtruggimento. Così appunto dimoſtra il mio Santo Maeſtro poter Dio, ſe il voleſſe, annichilar le ſue creature. Ma che poi non convenga per alcun modo alla ſua bontà il farlo, lo prova tosto nello articol ſeguente, in cui parlando ſingolarmente delle ſpirituali ſoſtanze dimoſtra, che nè ſecondo l' ordine natural delle coſe, nè ſecondo il fine, a cui ſono indirizzati ſoprannaturalmente i miracoli, cioè a manifeſtazion della grazia divina, è coſa dicevole che diſtrugganſi, e ſi riducano al nulla. Non ſecondo l' ordine naturale; perchè uno ſpirito per ſe ſteſſo, poichè ſempliciſſimo ed incorruttibile, non può mancar d' eſſere (b). Non ſecondo l'ordine ſoprannaturale, che riguarda la manifeſtazion della grazia; perchè la potenza, e bontà divina nella conſervazion delle coſe ſingolarmente ſi manifeſta; onde conchiude che aſſolutamente parlando Iddio non annichila coſa alcuna (c). Lo ſteſſo afferma pure in varj altri luoghi, e ſingolarmente nel libro ſecondo contro i Gentili, in cui dice, parlando appunto degli enti immateriali, non eſſer dicevole che Iddio, ch' è l' iſtitutore della natura, ſottragga alle coſe ciò che conviene alle proprie lor nature. Il perchè eſſendo proprio di un eſſere ſpirituale il

(a) *1. p. q. 104. ar. 3.*

(b) *Creaturarum autem naturæ hoc demonſtrant, ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel ſunt immateriales, & ſic in eis non eſt potentia ad non eſſe. Ibid. ar. 4.*

(c) *Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifeſtationem, cum magis per hoc divina potentia & bonitas oſtendatur, quod res in eſſe conſervat. Unde ſimpliciter dicendum eſt quod nihil omnino in nihilum redigetur. Ibid.*

durare in perpetuo, come dalla ſemplice loro natura lo ha provato, non ſi vuol dire che Iddio tolga loro ciò che naturalmente lor ſi conviene (a). Se ſi ponga mente di fatto a tutte le creature, che ſon nel mondo, noi rinverremo eſſervene neppur' una, che ſecondo l'ordine natural delle coſe venga da Dio annichilata; non nel cielo, non nella terra, non nell' aria, non nel mare. E dovrà poi dirſi che lo ſpirito ſolo de' bruti abbia a incontrare tal ſorte? Avrà una ſpirituale ſoſtanza a riputarſi d' inferior condizione della materia, che durerà in perpetuo? Egli è sì indubitato che il ſommo Artefice ſecondo l'ordine naturale non annichila alcuna delle ſue fatture, che fino al terminare del mondo, allor quando, ſiccome ſappiamo per fede, tutte le corporali ſoſtanze, che ſervirono ad uſo dell' uomo, ſaranno diſtrutte, non vi avrà nè pure un fil d'erba, che verrà a mancare per annichilazione. Imperocchè la diſtruzione delle città, delle campagne, degli animali, che avverrà nell' eccidio univerſale, ſi farà per mezzo del fuoco (b), il quale opererà con quella virtù e poter naturale, che ha ſopra gli altri elementi, come inſegnano comunemente i Teologi; onde le coſe tutte non ſi potranno chiamare annichilate, ma ſolo diſtrutte. Per lo che poi rinnovata, ſiccome colla Scrittura lo inſegna l' Angelico, e a bello aſpetto ridotta a gloria degli eletti la faccia di tutta la terra, e ad un punto inchiodate le sfere celeſti, brilleranno per tutta l'eternità d' una luce più bella le ſtelle, e i pianeti, come raccoglieſi da varj luoghi delle ſacre carte: *Vidi cœlum*

(a) *Tum etiam quia Deus, qui eſt inſtitutor naturæ, non ſubtrahit rebus quod eſt proprium naturis earum. Oſtenſum eſt autem quod proprium naturis intellectualibus eſt, quod ſint perpetuæ: unde hoc eis a Deo non ſubtrahitur.* Cont. Gent. cap. 55. n. 13.

(b) *Ignis ante ipſum præcedet.* Pſal. 96. ver. 3.

cœlum novum & terram novam (a) : *Non orietur ultra ſol tuus , & luna tua non minuetur* (b) : *Erit lux lunæ ſicut lux ſolis , & lux ſolis erit ſeptempliciter* (c) . Ora ſe fin nella eſtrema rovina del mondo non avravvi nè pure un granellino d' arena, che manchi per annichilazione, ſi dovrà dir che ſi annichili tutto giorno una infinità di ſpirituali ſoſtanze ? Queſto certamente ſarebbe un volere introdurre delle opinioni totalmente contrarie a quell' ordine generale , che ſtabilito veggiamo in tutto il creato .

So che per alcuno ſi dice che quando bene Iddio diſtruggeſſe le anime delle beſtie , non opererebbe contro le ſue leggi ; poichè, ſe il voleſſe , queſta medeſima volontà ſarebbe ſua legge . Così il citato illuſtre Autor della Lettera in appendice alle Novelle letterarie di Firenze dell' anno 1761. pag. 5. „ E quando anco doveſſe così mancare an- „ nichilandoſi , cioè toſto che reſta dal corpo ani- „ maleſco diſciolta , io ſo che le leggi del Crea- „ tore divengono qualità di quegli eſſeri , a' quali „ ſon date , ogniqualvolta ſon leggi ſue . " Veriſſimo che quando il ſommo Iddio ſtabilito aveſſe tal legge di annichilare le anime delle beſtie al lor morire , converrebbe abbaſſare il capo , e adorarla. Ma d' onde a noi conſta che l' abbia fatta , ſe anzi e la ragione dedotta dalla ſua bontà , che ſpicca nella conſervazion di ſue creature , e l' analogia di tutte le coſe , niuna delle quali ſi ſa che ſi annichili realmente , ci perſuadono affatto il contrario ?

XXXIV. Molto meno poi muover ci debbe il rifleſſo , che da alcuni ſi fa ſopra quelle parole

(a) *Apocal.* 21. *ver.* 1.
(b) *Iſai.* 60. *ver.* 20.
(c) *Ibid.* 30. *v.* 26.

notiſſime dello Appoſtolo: *Dominus dominantium, qui ſolus habet immortalitatem* (a): con dire che ſolo Iddio è di ſua natura, e come parlan le ſcuole, *ab intrinſeco* immortale: ma che sì l'anime noſtre, come quelle de' bruti, tuttocchè ſpirituali, di loro natura nol ſono; perchè quantunque atteſa la loro ſpiritualità non abbiano in loro ſteſſe alcun principio di corruzione, onde mancare, pure nella loro conſervazione dipendono dalla volontà di Dio, il qual, quando voglia, può loro ſottrarnela, ed annichilarle. Il perchè ſapendo noi per fede eſſere voler di Dio che la noſtra eſiſta in eterno, ſi dee dire immortale; al contrario di quella de' bruti, che viene da lui annichilata. Io non voglio qui addurre le ſpiegazioni, che danno varj Santi Padri a quel teſto: *Qui ſolus habet immortalitatem*: volendo che la parola *immortalitatem* ſia qui lo ſteſſo che il dire *immutabilitatem*: cioè che potendo tutte le create ſoſtanze avere in ſe qualche mutazione, come l'intelletto paſſa dalla ignoranza alla ſcienza, dalla ſcienza alla ignoranza, e l'anima dalla grazia al peccato, dal peccato alla grazia ec., ed eſſendo qualſivoglia mutazione una ſpecie di morte, laſciando una coſa d'eſſere quello ch'era, e incominciando ad eſſere quel che non era; perciò ſolo Iddio ſi dice immortale, perchè in eſſo lui non v'ha mutamento di ſorte alcuna. Così S. Agoſtino (b), S. Gregorio Magno (c), e S. Bernardo, le cui parole ſono aſſai luminoſe (d). Ma quando bene

(a) *Epiſ. 1. ad Thi. cap. 3. v. 16.*
(b) *Lib. 1. de Trin.*
(c) *Lib. 12. Mor. cap. 17.*
(d) Qui ſolus habet immortalitatem: *Quod ego vero pro eo dictum quod ſolus ſit natura incommutabilis Deus, qui ait: Ego Dominus, & non mutor; vera namque, & integra immortalitas tam*

bene le accennate parole: *Qui ſolus habet immortalitatem*: ſi debbano intendere nel ſenſo lor letterale, non altro per ſentimento comune vogliono ſignificare, ſe non che ſia Iddio talmente per ſe ſteſſo immortale, che ſiccome quella ſpirituale incorruttibil natura, ch' egli ha, non l' ha ricevuta da altri, ma da ſe ſteſſo l' ha avuta fino ab eterno, così quella immortalità, che neceſſariamente deriva da una tale natura, l' ha ſempre avuta da ſe, non l' ha ottenuta da altrui: e in tal ſenſo ſi dice che ſolo è immortale. Le ſpirituali create ſoſtanze al contrario hanno è vero una natura per ſe medeſima incorruttibile ed immortale; ma poichè queſta natura non l' han ſempre avuta da ſe, ma la ricevetter da Dio nel tempo, e poſſon da lui eſſere annichilate; perciò non hanno quella immortalità, ch' è tutta propria di Dio, cioè di non eſſer ſoggetta ad alcuna potenza, che loro la poſſa togliere. E in tal ſenſo intendono i Teologi le parole dell' epiſtola di Sofronio recitata ed approvata nel ſeſto Sinodo di Coſtantinopoli, in cui diceſi che l' anima noſtra è immortale non per *natura*, ma per *grazia*: perchè appunto potendo venire da Dio annichilata, è certamente una grazia che le fa a non diſtruggerla. Il che non toglie che la ſua natura non ſia per ſe medeſima incorruttibile, ed immortale,

Tutto

---

tam non recipit mutationem, quam nec finem; quod omnis mutatio, quædam mortis imitatio ſit. Omne etenim quod mutatur, cum de uno ad aliud tranſit eſſe, quoniam modo neceſſe eſt ut moriatur quod eſt, ut eſſe incipiat quod non eſt: Quod ſi tot mortes quot mutationes, ubi immortalitas? Attamen immortalis Anima eſt; Quoniam cum ſibi ipſa vita ſit; Sicut non eſt quo cadat a ſe, ſic non eſt quo cadat a vita. Verum cum conſtet ſuis affectibus mutari eam, agnoſcat ita ſe Deo in immortalitate ſimilem, ut ſciat ſibi deeſſe non modicam Immortalitatis partem, ſoli cedens abſolutam, perfectamque Immortalitatem, apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio &c. Ser. 81. in Cant.

Tutto il raziocinio adunque accennato riducesi a dimostrare, che l'anima umana, e insiem quella de' bruti può esser da Dio annichilata. Ma chi verrà mai a contrastare non esser l'anima nostra di quella stessa immortalità, che gode Iddio, e che non possa dalla sua onnipotenza esser distrutta; e per conseguenza ancora i supposti spiriti delle bestie? Qui si cerca non cosa possa egli fare, ma cosa faccia di fatto, o sia conveniente che faccia. Essendo adunque stato di sopra abbondevolmente con S. Tommaso provato, quanto sia poco dicevole alla divina bontà che annichili le sue creature, e tolga loro così quell'essere ch'è tutto proprio delle nature loro, e che colla induzione di tutte le cose non se ne rinvien neppur' una, che vengane annichilata; perciò ella è una supposizione del tutto chimerica il dire, che Iddio tra tutte le sue fatture non distrugga altro che lo spirito delle bestie: tanto più poi che di questa annichilazione non se n' ha alcuna pruova nè dalla tradizion, nè da' Padri, nè dalla Scrittura, la quale piuttosto ci persuade che le opere dell' Eccelso debbon durare in eterno (a).

Di fatto nella Sapienza si legge: *Diligis enim omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti* (b): le quali parole da molti si adducono a provare che Iddio in via naturale non annichila cosa alcuna. Imperocchè siccome il primo segno dell' amore divino verso le sue creature spicca nello avere lor dato l'essere, che è il principale lor bene; non altro essendo l'amare, che far bene ad altrui: *Amare est velle alicui bonum*: così il segno mag-

(a) Si legga, se piace, il P. Frasconi nel suo libro intitolato *Anima spiritualis Brutorum secundum sanioris doctrinæ canones profligata Dial. 6.*, in cui con molta forza confuta, ed abbatte questa annichilazione pretesa.

(b) *Sap.* 11. *ver.* 25.

maggior del ſuo odio (nella maniera che in Dio può darſi) ſarebbe il toglier loro queſto medeſimo eſſere, che lor diede.

XXXV. Ciò però, che non poſſo per ultimo in conto alcuno diſſimulare, ſi è che una tale ipoteſi preſſo i nemici di noſtra Religione ella è un arme fatale per abbattere l'immortalità di noſtr' anima. E a vero dire non potrebb' egli un empio con aſſai forza argomentare così? L'anima delle beſtie è ſpirituale ed incorruttibile per ſua natura, e pure periſce col perire del corpo, perchè Iddio l'annichila: dunque anche l'anima umana tuttocchè ſpirituale, e incorruttibile perirà al perire del corpo, perchè Iddio l'annichila. Che ſi potrà lui riſpondere? Che la Scrittura, i Concilj, i Padri lo negano? Ma s' ei non vi crede. Che la moralità delle azioni o buone, o malvage eſige pena, o premio dopo morte? Ma ſe per isbarbicarſi dall' animo ogni timore della vita avvenire, e vivere a capriccio, va appunto ideando ſiſtemi ſopra la ſola natura delle coſe, per non curarſi poi della ragione del bene e del male morale? Contro i nemici di noſtra ſantiſſima fede, perchè l'argomento in certi punti abbia forza, egli è meſtieri dedurlo dalla natura ſteſſa, e proprietà delle coſe; fondando eſſi principalmente in ſu ciò i lor raziocinj. Per la qual coſa ſe l'anima delle beſtie, quantunque per ſua natura incorruttibile ed immortale, ſi dica che venga alla morte annichilata, eſſendo la potenza di Dio la ſteſſa anche riſpetto all' anima noſtra, ſe ſi conceda che diſtrugga quella, ne dedurranno che ſi diſtrugga anche queſta. Tanto è ſua creatura la prima, quanto la ſeconda: tanto è ſpirito incorruttibile l'una, quanto l'altra. O ambedue, diranno, o neſſuna. Io certo ſon del parer di molti altri, non v' eſſer ſentenza più favorevole all' empietà che

che l' ammettere l' annichilazion di uno ſpirito.

L' Autor dell' articolo *Ame des Bêtes* nella *Enciclopedia*, il qual ſoſtiene l' annichilazion degli ſpiriti animaleſchi, per iſchermirſi dalla detta obbiezione degli empj intorno alla annichilazion dello ſpirito umano, francamente riſponde che il principale argomento, onde conchiudeſi l' immortalità dell' anima umana, non è mica la ſua ſpiritualità; perchè la perfetta certezza, che noi ne abbiamo, non ſi fonda che ſopra la rivelazione divina, la quale come c' inſegna che la noſtra è immortale, così che quella de' bruti non gode del medeſimo privilegio. Dalle ſteſſe ſue parole meglio s' intenderà la ſua mente. „ Cela ſeroit bon ſi de ce raiſonnement „ nous concluions l' immortalité de l' ame humaine: „ mais il n' en eſt pas ainſi. La perfaite certitude „ que nous avons de l' immortalité de nos ames, „ ne ſe fonde che ſur ce que Dieu l' a révelée: „ or la même revelation qui nous apprend que „ l' ame humaine eſt immortelle, nous apprend auſſi „ que celle des bêtes n' a pas la même privilége: „ Ainſi, quoique *l' ame des bêtes* ſoit ſpirituelle, „ & qu' elle meure avec le corps, cela n' obſcurcit „ nullement le dogme de l' immortalité de nos „ ames, puiſque ce ſon la deux verités de fait „ dont la certitude a pour fondement commun le „ temoignage divin. " Ed appreſſo per dimoſtrare che anche l' argomento della immortalità dell' anima, che per via di natural raziocinio dalla ſpiritualità ſi deduce, non può conchiuderla poſitivamente, dice che queſto prova ſoltanto poter l' anima, poichè ſpirituale, ſuſſiſtere dopo lo ſcioglimento del corpo; ch' è tutto ciò che debbe provare: e che queſta poſſibilità della ſua eſiſtenza è il primo paſſo, che dee farſi nell' eſame delle noſtre queſtioni; e ch' egli è un aver fatto molto a poterci

terci convincere che l' anima noſtra è fuori d' ogni pericolo di perire a qualſivoglia colpo, che poſſa dare al noſtro corpo la morte (a). Dalle quali parole ſi dee, cred' io, conchiudere che ſecondo lui la totale certezza della immortalità di noſtr' anima ſi dee dalla ſola rivelazione dedurre; perchè ſenza di queſta noi non ſapremmo ſe Iddio la voglia, o no, annichilare. Ma queſti raziocinj non poſſon punto piacere ad un metafiſico ben penſante. E in primo luogo io dimando al Sig. Abate Yvon, ch' è l' autor dell' articolo nominato, da qual fonte della rivelazione egli tragga ch' eſſendo ſpirituale l' anima delle beſtie, venga da Dio alla morte annichilata? Dalla Scrittura, no certamente; perchè, come ſi vedrà, ci dice che l' anima delle beſtie è ſtata fatta dalla terra e dall' acque, e però dovere eſſere materiale. Non da' Padri, negli ſcritti de' quali non ſi troverà giammai che Iddio annichili alcuno ſpirito. Meno dalla tradizione, da cui non ſi è mai inteſo che dal Creatore ſi mandi in nulla alcuna di ſue creature. Che dalla rivelazion s' inferiſca che l' anima delle beſtie periſca col corpo, di buon grado il concedo. Ma che ſi deduca ch' eſſendo ſpirituale periſca per annichilazione, non ſi potrà egli dimoſtrare giammai; come meglio ſi vedrà qualora farò parole della Scrittura, e de' Padri.

Quanto poi all' altro punto, che la totale certezza della immortalità di noſtr' anima, ſuppoſta anche

(a) „ Cet argument n' eſt bon qu à certains egards, & „ pourvû qu' on ne le pouſſe que juſqu' a un certain point. „ Il prouve ſeulement que l'ame peut ſubſiſter aprés la mort; „ c' eſt tout ce qu' il doit prouver: cette poſſibilité eſt le pre- „ mier pas que l' on doit fair dans l'examen de nos queſtions; „ & ce premier pas eſt important. C' eſt avoir fait beaucoup „ que de nous convaincre que notre ame eſt hors d' atteinte a „ tous les coups, qui peuvent donner la mort à notre corps. *Encicloped. Art.* Ame des Bêtes. *Pag.* 350. *Edit Pariſ*

anche la ſua ſpiritualità, dee ſolo dipendere dalla rivelazione; ſe ciò foſſe vero, a che menar tanto romore contro i Peripatetici, quaſi che la loro ſentenza favoriſca i liberi penſatori, i quali dall' udire eſſer materiale l' anima delle beſtie, verrebbero a inferire potere eſſere materiale anche quella dell' uomo? Ne inferiſcano quel che vogliono, toſto che la certezza della immortalità dell' anima noſtra, come vuole l' Autore citato, ha a dipendere dalla rivelazione, è finita ogni queſtione ſopra la ragion naturale; ed o ſi creda materiale, ovvero ſpirituale quella delle beſtie, qualunque conſeguenza, che ſe ne tragga, non potrà affievolire la rivelazione divina. Ecco come alcuni Moderni per ſoſtenere l' annichilazion di uno ſpirito, non hanno ribrezzo di diſarmare la Religione della ragion più forte ch' ell' abbia, onde dalla ſpiritualità dell' anima ne deduce per natural raziocinio la ſua immortalità. E per verità qual forza potrà più aver l' argomento della ſpiritualità a provarne l' immortalità, ſe ſi dica collo Autore citato, che la ſpiritualità dell' anima dimoſtra ſoltanto che non poſſa perire naturalmente col corpo, chè queſto ſolo è quello che può provare; onde ricorrer conviene a ciò che Iddio n' ha rivelato, per eſſer veramente perſuaſi di ſua immortalità? Se non v' è altra ſtrada per provare ſicuramente per riſpetto alla annichilazione l' immortalità dell' anima, che quella della rivelazione, come ſi potrà con eſſa convincere un empio, ſe non vi crede? Molto meglio adunque i Peripatetici potranno dalla ſpiritualità dell' anima convincer gl' increduli della ſua immortalità, dicendo in generale con S. Tommaſo, e tutta l' antica Criſtianità, non convenire alla ſapienza e bontà di Dio l' annichilare alcuna delle ſue creature, e per conſeguenza nè pure i ſuppoſti ſpiriti animaleſchi;

leſchi ; perchè appunto egli ch' è l' iſtitutore della natura ſottrarre, non dee ciò che alle loro nature conviene . Infatti che ſia del tutto arbitrario, e diſdicevole a buon metafiſico l' ammettere l' annichilazion di uno ſpirito, accennalo infra gli ſteſſi Moderni il celebre Autore delle Novelle letterarie pubblicate in Firenze, il quale a quelle parole del P. Niccolai: *Sarebbe dunque di neceſſità conſeguente che l'anima ſimilmente de' bruti eſſendo ſpirito foſſe immortale* (a): toſto ſoggiugne: „ Qui intende „ ſempre per immortalità una eterna durata, ſenza „ penſare alla ſognata *annichilazione* dopo la diſſo„ luzione del corpo de' bruti . Quindi il *Maga„ lotti*, ch' era dottiſſimo Metafiſico, pensò retta„ mente, che ſe l' anima de' bruti era ſpirito bi„ ſognava farla di perpetua durata, come bene oſ„ ſerva il lodato P. Niccolai (b). " Anche il P. Caſto Innocente Anſaldi è di parere, che queglino ch' ammettono un vero ſpirito nelle beſtie, dovrebbon concederlo naturalmente immortale: mentre riferendo egli l' opinion di chi ſoſtiene eſſere l' anime loro ſpirituali, ma non immortali, perchè da Dio create d'una breviſſima durazione, all' incontro della noſtra fatta di una durata perpetua; aſſeriſce che queſto penſiero è affatto contrario alla retta ragione, ed alla vera filoſofia, perchè vuole che le immateriali ſoſtanze poſſano eſſer mortali; convenevole coſa non eſſendo che il ſommo facitore e governator delle coſe l'ottimo Iddio debba in ogni momento creare quaſi infiniti eſſeri, per avergli a ritroſo di loro natura tra breve a diſtruggere, e ridurnegli al nulla (c).

XXXVI.

(a) Lez. XIII. del Geneſi p. 221.
(b) Novell. Letter. Firen. 1761. col. 149.
(c) *Enim verò doctrina hujuſmodi, quæ in finium diſcrimine inniti traditioni videtur, in eo tamen cum recta ratione ac Phi-*

XXXVI. Non emmi ignoto che qualche ſoſtenitore della ſpiritualità dell' anime di che ſi parla, per iſchermirſi da tutte le accennate difficoltà, dir potrebbe non volere eſſo definire coſa adivenga degli

---

Philoſophia coire non poteſt, quod immateriales eſſentias velit eſſe poſſe mortales. Cur enim ſapientiſſimus rerum omnium Conditor ac Gubernator Deus, quolibet temporis momento infinitas pænè creare velit eſſentias, quæ ſtatim iterum deſtrui repugnante natura debeant, inque nihilum redigi? De Princip. leg. nat. tradit. lib. 2. §. xv.

Da queſte sì chiare parole ſi manifeſta una ſviſta dell' erudito P. Niccolai, il quale nella lezione XIII. del Geneſi riferendo alcuni autori che hanno fatto l'anime delle beſtie veri ſpiriti, ma non immortali, pone nel loro novero anco il P. Anſaldi dicendo di lui alla pag. 218. „ Egli non ricuſa di dare „ alle beſtie anima ſpirituale ed anche ragionante, ma non „ per queſto immortale, perchè creata con queſta legge di „ breve durazione: *Univerſis animalibus eſſe datam rationem, „ ſed mutis tantummodo ad vitam tuendam, homini autem ad „ propagandam, ſcilicet per immortalitatem.* Ma lo ſpirito non è „ per ſua natura immortale? A queſta capital difficoltà egli „ non ha penſato a ſoddisfare. " Sulla quale aſſerzione del P. Niccolai ha detto pure l' Autor delle Novelle letterarie di Firenze nell' anno 1761. col. 149. „ Ma giacchè ho cominciato „ a citare il P. *Niccolai*, egli giuſtamente oſſerva a *pag.* 218. „ che il P. *Anſaldi* volendo l'anima delle beſtie ſpirito, ma „ mortale, ſi è imbarazzato in gran difficoltà .... E per vero „ dire, quelli che vogliono la mortalità nello ſpirito ſono peſ„ ſimi Metafiſici, e pericoloſi alla religione. " Ognun vede quanto la citata autorità del P. Anſaldi ſia diametralmente oppoſta a ciò che dal P. Niccolai venne detto; mentre in eſſa ſoſtiene eſſere ripugnante a buona filoſofia l'ammettere uno ſpirito, che ſia mortale, e poco dicevole alla divina Sapienza il crear tante ſpirituali ſoſtanze per averle toſto a diſtruggere. Io infatti letti ho attentamente i paragrafi, in cui egli parla dell' anima delle beſtie, nè in alcun d'eſſi rinvenni che chiamila ſpirituale, e molto meno ch' eſſendo ſpirituale, non ſia immortale. Che anzi dopo di avere al §. XII. con molta forza provata per via di natural raziocinio la ſpiritualità dell' anima umana, obbiettandoſi poi ne' ſeguenti l'argomento dall' anima delle

degli animaleſchi ſpiriti dopo morte, laſciando ciò aſcoſo ne' teſori della divina Sapienza; come pare che il ſenta il P. Calmet (a), ed anche il Sig. Genoveſi con eſſo (b). Ma con lor buona pace queſt' è una

E

(a) *Dict. Bibl. Art.* Beſtia.
(b) *Diſſert. de Brut. Anim.* §. XVII.

delle beſtie dedotto, e riferendo le varie ſentenze de' filoſofi, altri de' quali la vogliono ſpirituale, altri materiale; la quale incertezza potrebbe porgli in grave imbarazzo circa la ſpiritualità, o la materialità dell' anima umana; per disbrigarli da queſto intrigatiſſimo labirinto, e moſtrar per qual via aſſicurarci affatto di ſua ſpiritualità, ſtabiliſce al §. XV. pag. 220. dover noi ricorrere alla tradizione, la quale ci appaleſa immateriale eſſere la noſtr' anima, e noi ad un più alto fin deſtinati che non le beſtie, della cui anima poco calere ci debbe di averne una idea chiara, e diſtinta: *Verum ſatis eſt per traditionem dignoſcamus & immaterialem noſtram eſſe, & ad altiorem, longeque diverſum finem eſſe nos ordinatos.* Ma per meglio intender la mente del P. Anſaldi, d'uop' è avvertire che lo ſcopo ſuo principale tanto nel citato libro, quanto in quello intitolato *Vindiciæ Maupertuiſianæ*, come pure *de Futuro Sæculo*, e nell' altro *Della Verità e neceſſità della Religione naturale e rivelata*, egli è di far vedere che la ragione, e la filoſofia non ſon tanto certe, autorevoli, deciſive, ed alla portata di tutti, quant' è la tradizione comune, e molto più poi la religione, e la rivelazione; perchè in aſſaiſſime coſe che dipendono da natural raziocinio, l' umano intelletto ſuole in gravi errori ſupinamente cadere; come ſi ſcorge da' varj ſiſtemi de' gentili Filoſofi, ch' hanno ſpropoſitato intorno alle più intereſſanti quiſtioni, della eſiſtenza cioè, eſſenza e provvidenza di Dio, dell' ultimo fine dell' uomo, del giuſto e dell' ingiuſto, della ſpiritualità ed immortalità dell' anima ec. E quantunque agli Scettici debbanſi ſenza meno preferire i filoſofi Dogmatici; pure le coſtoro ragioni non ſembrando a tutti perentorie, o non riſpondendoſi a tutti gli argomenti contrarj, o non tutti capendole, o non eſſendo a tutti eſpoſte, o non avendo in loro ſteſſe autorità e forza da ſottomettere le menti umane; però vuol' egli che ſia neceſſaria la tradizione, e la religione, che le determini ad operar con più certezza: come ſi può vedere eziandio da' tre eſtratti

che

una ritirata poco glorioſa, o a meglio dire, una diſonorevole fuga non confacenteſi a buon filoſofo. Quando abbracciaſi alcun ſiſtema, convien guarentirlo nelle ſue parti almeno eſſenziali. Il perchè ſuppoſto che i bruti animati ſi vogliano da veri ſpiriti naturalmente incorruttibili ed immortali, ella è una conſeguenza troppo neceſſaria il dovere ſtabilir ciò che di loro avvenir debbane dopo morte; ond' è che

---

che del libro *de Princi. leg. nat. trad.* ne ha fatti l'Autore delle Effemeridi Fiorentine tom. 3. col. 486. e tom. 4. col. 2. e 22. Di qui è ch' eſſendovi tra' filoſofi gran quiſtione, ſe l' anima delle beſtie ſia ſpirituale, ovver materiale; il qual dubbio li mette in gran tenzone circa l'anima umana: pone però il P. Anſaldi in veduta tutti gli argomenti, che ſi deducon dalle varie opinioni intorno all' anima delle beſtie per combattere la ſpiritualità di quella dell' uomo, onde poi dimoſtrare che la filoſofia non è tanto certa quanto la tradizione, o la rivelazione; e che la queſtione reſterebbe ſoſpeſa, ſe non veniſſe la religione i litiganti filoſofi a trar d' imbroglio. Per la qual coſa nelle *Vindicie Maupertuiſiane* num. XIX. afferiſce che la queſtione della ſpiritualità e della immortalità dell' anima noſtra pel ſolo naturale raziocinio reſterà mai ſempre un nodo inſolubile per rapporto a quella de' bruti: *Remanetque æternum indiſſolubilis nodus ex anima brutorum derivatus*. L' erudito e dotto Autore dell' Opera intitolata: *De principiis juris naturæ & Gentium*: ſotto il nome di Gian-Franceſco Finetti ſulla fine del capo VII. del lib. XII. deſidera inſtantemente che il P. Anſaldi cancelli dalle *Vindicie Maupertuiſiane* queſto ſuo detto. Ma converrà vedere com' egli l' intenda, e ſentire le ſue ragioni. Io per altro avuto avrei gran piacere che queſto nodo lo aveſſe ſciolto egli ſteſſo il Finetti, ſiccome quegli che pel profondo ſuo ſapere aver potea tutta la capacità di farlo; ed io mi ſarei certo giovato moltiſſimo delle acute e ſavie ſue riflеſſioni; mentre ſoſtenendo io con S. Tommaſo materiale l' anima delle beſtie (dalla qual ſentenza non dovrebb' egli eſſer lontano) avrei potuto da eſſo lui trarre le più acconce riſpoſte contro di que' Materialiſti, che dalla materialità dell' anima delle beſtie ſi luſingano di atterrare la ſpiritualità di quella dell' uomo. Comunque ſia, ſe il P. Anſaldi reputa inſolubile queſto nodo per parte della filoſofia, dice che per parte della Religione ſiamo ſicuri della eſſen-

che in qualunque ipoteſi, che ſi finga, urtandoſi in aſſurdi condannabili in buona metafiſica, dee perciò giuſtamente il ſiſtema medeſimo inſuſſiſtente riputarſi, e manchevole.

XXXVII. Fin qui argomentato mi ſono a moſtrare con ragioni metafiſiche l' inſufficienza della opinione che impugno. Voglio fare un paſſo più innanzi; e poichè appo alcuni più può l' eſperienza

eſſenzial differenza che paſſa tra la natura dell' anima dell' uomo, e di quelle de' bruti; come pure della mortalità di queſte, e della immortalità di quella; ſiccome eſpreſſamente lo afferma allo ſteſſo numero XIX. delle *Vindicie Maupertuiſiane*. Quanto poi a quelle parole recate dal P. Niccolai: *Univerſis animalibus eſſe datam rationem, ſed mutis tantummodo ad vitam tuendam, homini autem ad propagandam, ſcilicet per immortalitatem*: ſi avverta ch' eſſe non ſono del P. Anſaldi, ma di Lattanzio Firmiano; come lo ha accennato, e ne ha ſegnato appiè di pagina anche il libro, ch' è il terzo *Divin. Inſtit.* cap. x. non avendovi aggiunto altro il P. Anſaldi che quelle parole, *ſcilicet per immortalitatem*. Che poi queſto Autore non ſia lontano dal concedere agli animali alcuna cognizione del fine, un raziocinio imperfetto, qualche ſorta di ragione, come ſi ſcorge nel lib. *de Tradit. Princip. leg. natur.* pag. 205. 207. 212. ec. ciò non dee farci caſo. Imperocchè queſta ragione, che ſi diceſſe conceduta a' bruti da Dio per conſervare la vita, non ſi vuole a mio avviſo pigliare in ſenſo rigoroſo, onde ſia ſimile alla ragione dell' uomo, che con idee aſtratte e univerſali diſcorre ſopra ciò che gli è conveniente o nocivo; da che ſi traggon le prove della ſpiritualità dell' anima umana; ma in ſenſo aſſai largo, in quanto ch' Iddio dato avendo a ciaſcuna ſpecie degli animali le lor naturali aſtuzie, onde cercar ciò che lor giova, fuggir ciò che lor nuoce, ſembrano ragionevoli, quantunque propriamente nol ſieno; come meglio ſi vedrà qualor parlerò dell' iſtinto. Che che ne ſia di ciò, queſto è certo del P. Anſaldi non aver lui ſoſtenuta giammai ſpirituale l' anima delle beſtie, e molto meno aver detto ch' eſſendo ſpirituale, non ſia immortale. Ho voluto diffondermi nel manifeſtare la mente di queſto chiariſſimo Autore, acciocchè niun ſi lusinghi di confermare colla autorità di lui la ſpiritualità dell' anima delle beſtie.

che qualunque altro argumento, mi piace con essa esperienza medesima far palese, non potere essere l' anima delle bestie un vero spirito non dipendente dal corpo; ma essere anzi un principio, qualch' egli siasi, materiale. L' esperimento il desumo da que' vermi chiamati anticamente *animalia annulosa*, i quali tagliati in più parti hanno per molto tempo e senso, e vita. Ed acciocchè più luminoso riescane, recherò il fenomeno avvenuto in uno animaluccio di questa spezie veduto da Santo Agostino, e per lui stesso distesamente narrato nel libro *de Quantitate Animæ* cap. 31. Trovandosi egli in una villa della Liguria, venne a caso ad alcuni giovanetti, ch' erano seco, in un luogo ombroso veduto camminare sul suolo un lungo vermicciuolo a più piedi (a). Uno di loro con uno stilo tagliollo in due pezzi. Appena diviso cominciarono a correre per opposte parti quelle due porzioni con tanta celerità e prestezza di piè, con tanta energia e vigore, come se fossero stati due animali perfetti. Attoniti a tale avvenimento que' giovani, recarono a S. Agostino, che insieme ad Alipio ragionando, stavasi assiso al rezzo forse degli alberi, recarongli, dissi, que' due pezzi viventi; e non senza grande stupore li videro correre per ogni verso sopra la tavola, su cui furon posti: e provando a ferir colla punta del ferro uno di essi, tutto si contorceva per lo dolore in quel luogo, ove ricevuta aveva la piaga, senza che punto se ne risentisse

(a) Di questo animale ne parla il Sig. Lewenhoeck famoso Naturalista della Società Reale di Londra, il quale nel 1703. ne ha data la descrizione, e la figura. Vedi le *Transazioni* filosofiche dell' anno 1703. n. 283. e 288. Ne parlano pure i Signori Buffon, e de Reaumur della Accademia delle Scienze, che hanno fatte delle nuove scoperte sopra questo fenomeno.

tiſſe l'altro, che proſeguiva altrove il ſuo cammino. Nè di ciò paghi tagliarono in varj altri pezzi quel vermicciuolo, o ſia que' vermicciuoli, e tutti correvano, e ſi agitavano come ſe foſſero altrettanti animalucci diverſi, e nati allora per una vera generazione. Queſt' è la preciſa narrazione del fatto dal Santo Prelato co' proprj occhi veduto (a). Or quale eſperimento più luminoſo, e più convincente ſi può egli produrre di quello a provare che l'anima delle beſtie non è un vero ſpirito? Perocchè come mai ſi può egli intendere, non che ſpiegare, ch' una ſpirituale ſemplicisſima ſoſtanza poſſa dividerſi, e dimorare in due corpi diverſi? E per verità ſeguitando a vivere queſti tagliati vermicelli per molto tempo, ſi potrebbe portarne una parte lontana qualche miglio dall'altra. Or come mai quell' unico ſpirito, che trovavaſi nell' inſetto intero, e che per ſe ſteſſo dovea eſſere indiviſibile, potrebbe informare due corpi così diſtanti?

(a) *Cum enim nuper in agro eſſemus Liguriæ, noſtri illi adoleſcentes, qui tunc mecum erant ſtudiorum ſuorum gratia, animadverterunt humi jacentes in opaco loco reptantem beſtiolam multipedem, longum dicam quemdam vermiculum: vulgo notus eſt; hoc tamen quod dicam numquam in eo expertus eram. Verſo namque ſtilo, quem forte habebat unus illorum, animal medium percuſſit. Tum ambæ partes corporis ab illo vulnere in contraria diſceſſerunt tanta pedum celeritate, ac nihilo imbecilliore niſu, quam ſi duo hujuſcemodi animantia forent. Quo miraculo exterriti cauſſæque, curioſi, ad nos ubi ſimul ego & Alypius conſidebamus, alacriter viventia fruſta illa detulerunt. Neque nos parum commoti, ea currere in tabula quaquaverſum poterant cernebamus: atque unum ipſorum ſtilo tactum, contorquebat ſe ad doloris locum, nihil ſentiente alio, ac ſuos alibi motus peragente. Quid plura? Tentavimus quatenus id valeret, atque vermiculum, immo jam vermiculos in multas partes concidimus: ita omnes movebantur, ut niſi a nobis illud factum eſſet, & comparerent vulnera recentia, totidem illos ſeparatim natos, ac ſibi quemque vixiſſe crederemus. S. Aug. de Quant. Animæ Cap. 31.*

ſtanti? Io certo non ho idea alcuna onde concepir tal portento, il qual mi parrebbe un moſtro ſimile all' errore ſciocchiſſimo di quegli antichi dallo Angelico confutati (a), i quali volevano che l' intelletto di tutti gli uomini foſſe un ſolo; la qual follía fu poi eſpreſſamente dannata nel Sinodo Lateraneſe V. ſotto il Pontificato di Leone X. Che anzi mi ſembrerebbe una ſciocchezza aſſai più moſtruoſa; mentre chi ſoſtenere voleſſe che una ſola ſia l' anima di tutti gli uomini, fingere ſe la potrebbe una ſpirituale ſoſtanza in tutto il mondo diffuſa; della qual coſa potrebbe negli ſpiriti recar qualch' eſempio; come di Dio ch' è in tutto l' univerſo, e dell' anima noſtra ch' è in tutto il corpo. Laddove lo ſpirito delle beſtie ſupponendoſi un ente particolare, che informi un tal corpo determinato, e non più, come mai ſi verrà a concepire che una ſpirituale ſoſtanza divider ſi poſſa al dividerſi di un vermicciuolo, e mezza dimorare in un pezzo, mezza in un altro più miglia tra lor lontani?

Si dirà per ventura che al trinciarſi del verme accennato partita foſſe del tutto la ſuppoſta anima ſpirituale; e che gli ſpiriti vitali ſtati ſien la cagione di que' movimenti ammirati dal Santo Dottore; com' avvien forſe (b) delle code delle lucer-

(a) *D. Tho. 1. p. q. 76. a. 2. & alib.*

(b) Ho detto *com' avvien forſe*: perchè a riflettere ſeriamente agli agitati varj movimenti, onde la coda ſpiccata dal tronco di una groſſa lucerta ſi divincola, ſi contorce, ſi slancia or all' alto, or da un lato or da un altro, non ſarei lontano dal credere che cotai moti provengan piuttoſto dall' anima, la quale eſſendo ſtata diviſa, preſente è nella coda, che dagli ſpiriti animali, che cerchino come ſprigionarſi dalle lor carceri. Imperocchè ſupponendo la coda in quiete pria che ſi tagli, o al più che ſecondi il moto progreſſivo della lucertola, al cadere del colpo, che la divida dal tronco, dovrebbe ſecondo le

lucertole dal corpo loro ſpiccate? Ma queſta riſpoſta non potè nè pur' appagare S. Agoſtino medeſimo in veduta di un fenomeno sì portentoſo, il quale non gli laſciò credere che que' movimenti nel tagliato verme veduti, provenire poteſſero dagli ſpiriti ſol vitali (a). E di vero ſe una ſpirituale ſoſtanza era quella che camminare facea quel vermicciuolo, pria che foſſe tagliato, come mai partita per l'inciſione dal corpo, ſi potrà credere che il corpo medeſimo da ſe ſolo poteſſe ordinatamente avanzare i piedi, e correre così ſpedito, come ſe la

(a) *S. Aug. de Quant. Anim. cap. 31.*

le leggi del moto per queſto ſolo impeto eſſere ſlanciata in parte oppoſta al reſto del corpo; come avverrebbe in un pezzo di legno, che ſi tagliaſſe ad un colpo in due pezzi: o al più ſe ſi vuol concepire qualche compreſſion degli ſpiriti animali nel calare del ferro, ritornando la coda alla ſteſſa figura di prima, non appare alcuna ragione, onde proſeguir debba per tanto tempo ad agitarſi e ſlanciarſi or quà or là con moti sì varj e gagliardi. Che ſe poi ſi dica provenire tai movimenti per la forza, onde cercano eſſi ſpiriti di ſprigionarſi da' lor cancelli, qual cagione, dimando io, gli ha da ſpignere con tant' impeto, ſe prima del taglio aveano i lor canali, per cui ſcorrere liberamente, e ſe dopo non appariſce che ſieno in maniera compreſſi, che debbano dibatterla con un moto così violento che maggiore non ſi potrebbe eccitare, ſe vi ſi ſupponeſſe un' anima, che ivi ſi agiti e ſi contorca per un dolore vementiſſimo, che la tormenti? Oltre di che quando comincia ad acchetarſi alcun poco la coda, ſe pungaſi con uno ſtilo, torna a replicare più gagliardi i ſuoi contorcimenti, e dà tutti i ſegnali di un vero dolore; come ne ſono ſtato aſſicurato da chi ne ha fatto l'eſperienza. Come adunque non ſi potrà dire, che l'anima della lucerta ſia ſtata diviſa? Certamente ſe vi foſſe chi ſoſtenere voleſſe una tale openione, non ſaprei come convincerla di falſità. Da che ſi può a tutta ragione conchiudere che nè pure l'eſperimento delle code delle lucertole ha baſtante forza a provare, che i moti del verme diviſo da S. Agoſtino veduto, poteſſer da' ſoli vitali ſpiriti provenire.

ſteſs' anima lo moveſſe? Se ſi riſponda che gli ſpiriti vitali ſecondavano il moto impreſſo loro da eſſa pria che partiſſe; perchè al tagliarſi del verme in due parti non correvano ambedue per la medeſima parte, verſo di cui eran ſoſpinte? Se dunque un pezzo ha cangiato ſubito direzione, e moſſo ſi è in parte oppoſta, egli è ſegno evidente che l' anima ivi preſente ha fuggito per ogni parte il luogo, e la cagione del ſuo tormento. Se al trinciarſi dello animaluccio ſi foſſer veduti ſlanciarſi in parti oppoſte i pezzi tagliati, cadere a terra, e tremolare anche con moto vario e veemente per qualche tempo i lor piedi, finchè poco a poco eſtinguendoſi il moto foſſe del tutto ceſſato; non ſarebb' egli gran fatto l' attribuir tutto ciò alla virtù degli ſpiriti animali, o di qualch' altro fluido. Ma poichè tutti que' pezzi ſi vedevano proſeguire dirittamente la lor carriera colla ſteſſa energia, e remigio de' piedi, come ſe foſſero altrettanti animali perfetti; ella è troppo arbitraria l' ipoteſi, e d' uopo è far troppa forza a ſe ſteſſo per non deriderla. E poi per quali leggi del moto ſi potrà egli ſpiegare che un ſolo impeto impreſſo dall' anima ne' piè del verme, pria che ſi divideſſe col ferro, poteſſe farcegli avanzare; poi fermare alcun poco; indi avanzare di nuovo; e così diſcorrendo, com' è neceſſario nel camminar degli animali? Intanto da queſti ſi pone un piè dopo l' altro, e ſi va continuando il cammino, in quanto che l' anima v' imprime il moto, e ad ogni paſſo lo replica. Il perchè ſuppoſendoſi privi d' anima i pezzi de' vermi diviſi, non v' è più alcuna legge di moto, onde ſpiegare una così ordinata progreſſione. Aggiungo una coſa, di cui ſe ne può facilmente prendere l' eſperienza, cioè che ſe ſi tagli alcun di que' vermi, qualor ſia fermo, ſi vedranno ciò nulla oſtante dopo l' inciſion camminare per

per oppoſte parti con ugual forza i pezzi diviſi; onde in tal caſo non potrebbe avere più luogo il rifleſſo del moto impreſſo dall' anima pria che per la diviſion ſen partiſſe. Oltrechè ſe al pugnerſi collo ſtilo un pezzo di quel verme diviſo ſi contorceva, e dava tutti i ſegnali di ſentire dolore, come un altro che foſſe intero; dunque era animato, e viveva; e il dire diverſamente ſarebbe uno ſpalleggiare i Carteſiani a ſoſtenere che i bruti ad onta de' ſegni sì evidenti che danno di vita, ſon pure macchine. Tolta di mezzo nelle ſenſibili coſe l'eſperienza, è tolta la regola più certa de' noſtri giudizj intorno ad eſſe.

Ma per vieppiù confermare che ſi dan degli animali, che continuano a vivere quantunque diviſi, baſta ricorrere a ciò che narraſi per aſſai accreditati ſcrittori non ſoggetti in ſimili fatti nè a ingannarſi, nè ad ingannare. Infra gli altri il celebre Autore del libro intitolato *Venus Phyſique*, in cui favellando della tanto agitata queſtione del modo della generazion corporale dell' uomo, e trattando incidentemente eziandio della produzione di alcuni altri animali, aſſeriſce come coſa per le più eſatte eſperienze da' più inſigni Naturali atteſtata, averci de' vermi acquatici, detti polipi per la ſimiglianza ch' hanno co' polipi marini, i quali non ſol vivon tagliati, ma con una ſtupendiſſima metamorfoſi riparando i lor danni, ſi moltiplicano così mal conci com' e' ſono in altrettanti animali nelle lor parti perfetti, per modo che ſe un tal polipo venga in due pezzi diviſo, quello, a cui è affiſſa la teſta, riproduce una coda; e quello, a cui è reſtata la coda, riproduce una teſta; e ſe in più parti ſi tagli, que' pezzi, i quali reſtanſi ſenza capo e ſenza coda, e l' uno e l' altra producono toſtamente. A corto dire in qualunque maniera ſi fendano o in lungo o

in

in largo o in obliquo, ogni cosa vien riparata, ed ogni parte diviene un nuovo animale (a). Or qual cosa più certa di questa che alcune bestiuole vivon quantunque divise?

So da alcuni filosofi mettersi in dubbio se cotai polipi porre si debban nel genere degli animali, ovver solamente de' vegetabili (b). Ma che che se ne dica, se hanno essi la figura di animale, qualche moto spontaneo, alcuna sorte di senso, io non veggo perchè riporre non si debban nel genere delle

(a) *Venus physique. Part.* 1. *Chap.* 11. Si possono vedere eziandio le *Transazioni* filosofiche n. 567.; e M. Trembley, che ha dato alla luce tutte le sue scoperte sopra questi animali; come pure altri autori che attestano costantemente la verità del fenomeno. Il Sig. di Réaumur ha osservato che fino a 40. vermi prodotti si sono da un solo verme in 40. parti tranciato; onde poi esclamò: Avvenimento che supera l'umana fede! Come lo riferisce pure l'erudito P. Niccolai nella Lez. XIII. della Genesi.

(b) L'Autor dell' articolo *Animal* nella Enciclopedia, il qual' è di opinione (secondo me però falsa) non avervi alcuna differenza assolutamente essenziale, e generale infra gli animali e i vegetabili, asserisce che il polipo d'acqua dolce computar si potrebbe per l'ultimo degli animali, e per la prima delle piante. *Le polype d'eau douce sera, si l'on veut, le dernier des animaux, & la premier des plantes.* Assai meglio però di lui dice S. Tommaso, il quale abbracciando quel principio di S. Dionisio, che nella natura si osserva con legge costante che il supremo dell' infimo genere si accosta all' infimo del supremo, ripone nell' ultima specie degli animali le ostriche, le quali essendo immobili, ed avendo il solo senso del tatto stanno affisse alla terra a maniera delle piante, e de' vegetabili; come lo accenna nel lib. 2. contro i Gentili cap. 58. num. 2. La differenza poi essenziale infra gli animali ed i vegetabili l'assegna lo stesso Santo Dottore nel lib. 3. *de Anima lect.* 17., cioè il senso del tatto, di cui privi sono i vegetabili, e tutti dotati ne son gli animali anche immobili.

delle beſtie, quantunque delle più imperfette. Oltrachè non ne' ſoli polipi acquatici, ma eziandio in alcuni altri inſetti ſi ſono dal Sig. di Réaumur oſſervati queſti maravigliosi fenomeni, e ſingolarmente ne' lombrichi terreſtri, i quali (come lo riferiſce il famoſo Sig. Marcheſe Scipione Maffei ſcrivendo al Sig. Conte D. Giuſeppe Zinanno) in due parti diviſi, l'una fa la coda che gli manca, l'altra la teſta, e divengon due nuovi animali, a cui contraſtar non ſi poſſono le ſenſazioni; mentre ſe ſi feriſcono con uno ſtilo, danno co' loro contorcimenti tutti i ſegni di vera vita. Comunque però ſopra sì fatti polipi cavillare ſi voglia, non ſi potrà per alcun contraſtare che almeno quella ſpezie di vermi antidetti veduti da S. Agoſtino, ſieno veri animali aventi vita, cognizione, ſenſo, moto ſpontaneo, idee di coſe corporee, diſcernimento di ciò che conviene o diſconviene ec., i quali vivendo diviſi, dan chiaro a vedere eſſere la lor' anima diviſibile; e per conſeguenza non eſſere ſpirito, a cui la diviſibilità ſi diſdice.

Potrei in conferma di quant' ho detto recar l'eſperienza delle rane, delle moſche, ed altri animali, i quali proſeguono a vivere anche dopo che ſi è loro reciſa la teſta. Infatti quando non ſi dica materiale e diviſibile la lor' anima, ma ſi pretendeſſe ſpirituale, chi mai perſuader ſi potrebbe che uno ſpirito doveſſe ritirarſi ad informare un corpo ſenza la teſta; dalla quale dipendendo la viſta, l'udito, l'odorato, il palato, e quel ch'è più la memoria, la fantaſia, le idee delle coſe materiali, tutto ciò in ſomma che ſerve alla conſervazion della vita; ſarebbe ridotto ad avere il ſolo ſenſo del tatto? Uno ſpirito riſtretto in un corpo ſenza la teſta! Piuttoſto che un penſier da filoſofo mi parrebbe una fantaſia da poeta, e da poeta oltremmodo biz-

bizzarro, qual fu l'Arioſto (a). Ma poichè abbaſtanza luminoſo è l'eſempio de' vermi addotti, non accade che in ciò più mi diffonda.

Di queſti animali, che ſebbene tagliati a più pezzi continuano ad aver vita e ſenſo, ne fa menzione in più luoghi anco l'Angelico, il qual dà eziandio la ragione di un tale fenomeno; cioè che la macchina di queſti inſetti eſſendo nella ſua ſtruttura in tutte le parti quaſi conſimile, e le anime loro, comecchè aſſai inferiori e più imperfette dell'altre, richiedendo pochi organi onde vivere; perciò quantunque tagliati in più parti, poſſono rimanere dall'anima ſteſſa informati, e vivere lungamente; perchè in ogni pezzo ella ha degli organi proporzionati alle limitate ſue potenze. Per la qual coſa quell'anima ch'era una ſola, ed eſteſa in

(a) Queſto eſperimento di alcuni animali, a cui quantunque troncata venga la teſta, hanno per alcun tempo e vita e ſenſo e moto ſpontaneo, quanto può egli ſervire di prova alla ſentenza, che per me ſi ſoſtiene, altrettanto potrebbe ſervire di confutazione al parere, che preſſo non pochi Moderni prevale, che la ſede cioè dell'anima noſtra abbia a fiſſarſi ſoltanto in qualche viſcere della teſta; non volendola, come gli Scolaſtici, in tutto il corpo diffuſa. Imperocchè s'ella ſecondo loro riſiede ſoltanto nel capo, e l'anima delle beſtie ſi ſoſtiene pure da eſſi ſpirituale, ſe vogliono eſſere a ſe ſteſſi uniformi, dovranno aſſerire, che ſiccome la noſtra, così quella de' bruti abbia la ſua ſede ſol nella teſta; eſſendo per eſſi ſpirito tanto l'una quanto l'altra, ed il capo tanto in noi quanto negli animali la parte principale e più nobile di tutta la macchina della membra. Or ſe al troncarſi della teſta alle rane, e ad altri animali proſegue a vivere il tronco, che dovraſi egli dire? Che l'anima ſiaſi dal capo titirata nel buſto? Ma qual prova poſſon di ciò addurre? E poi perchè non ſi ritira anche negli uomini, od in altri animali? Che ſe riſpondano eſſer lo ſpirito delle beſtie diffuſo in tutte le membra, che difficoltà avranno a concedere che vi ſia diffuſo anche il noſtro?

in tutto il corpo, alla ſua diviſione dividesi anch' eſſa, e faſſi moltiplice (a).

Se dunque l'anime di ſimili vermi ſecondo il retto penſare non debbono eſſere ſpirituali ſoſtanze di per ſe ſuſſiſtenti, ma una coſa materiale, e diviſibil col corpo; come non ſi avrà a dire lo ſteſſo anche di quella degli altri animali? Imperocchè cotai vermicciuoli, e que' ſingolarmente che ſimili ſono a quello da S. Agoſtino veduto, non ſono eſſi pur ſenſitivi, non ſi muovon con moto ſpontaneo, non debbono aver qualche cognizione ed idea almeno de' cibi onde nutrirſi, de' compagni onde pigliare diletto, del luogo proporzionato alla lor ſuſſiſtenza, degli oggetti che a' loro occhi s' affacciano? Non avranno le loro aſtuzie naturali, non conoſceranno, e ſceglieranno ciò che ad eſſo loro conviene, non fuggiranno ciò che lor nuoce, e che ſo io? Or ſe la coſtoro anima, come ſcorgeſi da un eſperimento sì luminoſo, non può eſſere un vero ſpirito, ch' è una ſoſtanza ſempliciſſima, indiviſibile, di per ſe ſuſſiſtente, ma una coſa dipendente dalla materia; perchè non potrà eſſerla ancor quella del cane, del lion, del cavallo ec. ſe ſuppongaſi nello ſteſſo genere material più perfetta? Il ſolo eſperimento de' polipi dovrebbe convincere chicchesſia della materialità dell' anima delle beſtie; e mi ſtupiſco aſſaiſſimo come in veduta di eſſo rinvenire

(a) *Dicendum quod ex hoc ipſo deciſio animalis annuloſi eſt violenta, & contra naturam, quod pars deciſa erat actu pars, & perfecta per animam. Unde per deciſionem materiæ anima in utraque parte remanet, quæ quidem erat in toto una in actu, & plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod hujuſmodi animalia fere ſunt ſimilia in toto & in partibus. Nam eorum animæ, quia imperfectiores ſunt aliis, modicam diverſitatem organorum requirunt. Et inde eſt quod una pars deciſa poteſt eſſe animæ ſuſceptiva, utpote habens tantum de organis, quantum ſufficit ad eamdem animam ſuſcipiendam. D. Tho. de Poten. q. 3. a. 12. ad 5.*

venire ſi debba chi credala ſpirituale, nè dipendente dal corpo.

Io non eſtimo già che vi debba eſſere a queſto luogo perſona, la quale dica poterſi conceder bensì materiale l'anima di cotai vermi, poichè animali de' più vili ed imperfetti; ma non già quella de' più nobili e più perfetti, come del cane, della ſimia, del cavallo ec., i quali nelle loro operazioni dimoſtrano una perſpicacia ſingolare; ſiccome da alcuno ſi potrebbe obbiettare. Ma qual filoſofo di buon criterio verrà mai ad ammettere che nello ſteſſo genere degli animali altri debbano aver l'anima materiale, altri ſpirituale? Chi potrà concedere che alcune beſtie, nelle quali ſi trova e cognizione, e ſenſo, e moto ſpontaneo, e induſtrie naturali abbiano un'anima che ſia corporea, ed alcune altre, perchè un po' più perfette, aver debbano un'anima che ſia ſpirito? Il più e il meno, ſecondo il filoſofico aſſioma, non variano ſpecie. Quando dire non ſi voleſſe che gli animali più perfetti e ſagaci foſſero ragionevoli, ed aveſſer idee di coſe aſtratte, o pure formare poteſſer de' veri raziocinj; il che nè ſi concede da' miei ſteſſi Avverſarj, ed a ſuo luogo ſi moſtrerà eſſer falſo.

XXXVIII. Veggo bene però ciò ch'un ſoſtenitore impegnato dell'anime ſpirituali de' bruti potrebbe in tuono franco aſſerire, che Iddio cioè al tagliarſi de' polipi crea toſto ed infonde un nuovo ſpirito in tutti i pezzi diviſi, perchè riprodurre ſi debbono in altrettanti interi animali per una particolare loro maniera di generarſi. Ma queſta riſpoſta (quantunque non abbia altra pruova che l'aſſerzione di chi l'avvanza) potrebb'al più valer per que' polipi acquatici, e per que' lombrichi terreſtri, che trinciati in più parti ſi moltiplicano, e divengono interi animali, che vivon quanto gli altri

altri di loro ſpecie. Ma non potrà già egli valer per que' vermi a più piedi veduti da S. Agoſtino, i cui pezzi diviſi, per quanto mi ſappia, non ſi moltiplicando in interi animali, dopo qualche tempo ſen muoiono. Infatti avrà egli Iddio a creare quattro o ſei ſpiriti in quattro o ſei briciole d' animali, che tra breve s' hanno a morire? E per qual motivo gli ha egli a creare? Per dar queſto piacere all' uomo di veder camminare una beſtia quantunque diviſa? Ma perchè non gli dà queſto ſteſſo piacere, quando ſi taglia per mezzo un cane, ed un gatto? O pur ſi avrà a dir che li crei per averli ſecondo i Moderni ad annichilare tra poco, o forſe ancor ſul momento, s' io ſchiaccio ſotto i piè un pezzo di verme appena trinciato? Che Iddio abbia a creare uno ſpirito in un quarto o in un ſeſto di beſtia! Io non credo certo ch' un filoſofo benpenſante vorrà ingozzarſi cotali aſſurdi, contrarj ſenza meno a quella increata Sapienza, che nulla opera indarno, e di cui perfette ſon l' opere. Queſta creazione adunque di ſpiriti ne' pezzi de' vermi diviſi non avendo in ſe alcuna pruova, anzi eſſendo contraria ad un retto criterio, giuſtiſſimamente riputata ſarà una chimera, che non verrà unquemai ad atterrar l' argomento fortiſſimo, onde dalla diviſibilità dell' anima di queſte beſtie evidentemente la ſua materialità ſi deduce.

XXXIX. Santo Agoſtino di fatto, il qual fu preſo da tanto ſtupore in mirando l' accennato fenomeno del vermicciuolo diviſo, non ſi è nè pur' immaginato di ricorrere alla creazione di nuovi ſpiriti, ch' informaſſero ciaſcun pezzo; e trarſi così dal grand' imbarazzo, in cui confeſſa d' eſſerſi ritrovato per iſpiegare queſto naturale portento. Che anzi colla perſpicacia dell' acutiſſimo ſuo ingegno ſi è adoperato di far concepire come l' anime

di

di quel verme per esso lui veduto, quantunque non fosse per se medesima divisibile, pure abbia potuto per mezzo del corpo dividersi, e dar vita a tutti que' pezzi separati: e ciò assai acutamente egli ha fatto colla similitudine delle parole, che si proferiscon da noi, nelle quali considerare si vuole e il suon della voce, che n' è come il corpo, e il significato, che n' è come l' anima. Quello si può dividere al dividersi d' ogni sillaba; ma questo non già, perchè una parola divisa non ha più il suo senso; onde in certo qual modo dal corpo della parola ne parte l' anima. Ma siccome sonovi delle parole, le cui sillabe, quantunque sieno divise, pure ciascuna ha qualche significato, ch' è come la sua anima, la sua vita; come nella parola *lucifer*, che divisa in due parti *luci* e *fer*, ciascuna nell' idioma latino ha qualche significato, la prima dal nome *lux*, la seconda dal verbo *fero*; così da ciò si fa a spiegare com' anche l' anima del vermicello, quantunque per se medesima non sia divisibile, possa ciò nulla meno dividersi alla divisione del corpo, ed informar tutti i pezzi divisi (a). Ecco pertanto come il Santo Prelato nello spiegare questo ammirevol fenomeno non sia ricorso alla creazione di nuovi spiriti, ed abbia preteso che l' anima che trovavasi in tutto il vermicciuolo, quand' era intero, fosse quella medesima che davagli vita, quand' era trinciato. Egli è vero però ch' esso vuole che l' anima del vermicello non siasi propriamente divisa, e che non occupasse luogo alla maniera de' corpi, onde tagliata si dovesse dire che ne occupasse un minore. Ma sostenendo ei chiaramente

(a) Si legga Santo Agostino nel libro *de Quantitate Animæ cap.* 32., nel quale acutamente e leggiadramente spiega questo suo concetto.

ramente che l'anima ſteſſa, che dava vita al verme intero, abbia potuto dargliela anche dopo ch'era diviſo; quando non conceda la dipendenza di queſt'anima dalla materia in quella guiſa che i Peripatetici difendono le forme lor ſoſtanziali, che non eſſendo nè ſolide, nè impenetrabili, e però in certo qual modo dovendoſi dire immateriali, non occupan luogo alla maniera de' corpi, ch' eſcludon gli altri da quello, in cui eſſi ſono, e non poſſono propriamente dividerſi ſe non al dividerſi della materia; io non ſo come poſſa intenderſi. Nè dire ſi può che il Santo Veſcovo pretenda che l'anima delle beſtie ſia uno ſpirito ſempliciſſimo, nè dipendente dal corpo a maniera del noſtro, e poſſa ciò non pertanto dividerſi, ed animare più corpi diſtinti, e tra loro lontani; mentre in tal caſo ſi potrebbe dir giuſtamente uno inſieme, e multiplice: la qual coſa eſpreſſamente egli nega in appreſſo parlando dell' anima noſtra: *Si unam ſimul & multas dicam eſſe, ridebis: nec mihi facile, unde tuum riſum comprimam, ſuppetit* (a). Comunque ſia, mi baſta di avere per ora accennato come S. Agoſtino non ha punto avuto ricorſo alla creazione di nuovi ſpiriti per animare i pezzi del vermicciuolo tagliato: da che neceſſariamente ne ſegue non avere tenuta la ſua anima veramente ſpirituale. Per la qual coſa eſſendo affatto arbitrario l' aſſerire che Iddio al tagliarſi de' vermi crei toſto altrettanti ſpiriti, quanti ſono i pezzi, in cui vengon diviſi; nè potendoſi concepire come una vera ſpirituale ſoſtanza, ch'è ſempliciſſima, poſſa farſi in più parti, e dar vita a più di un corpo; l'eſperimento perciò di cotai maravigliosi animali egli è troppo luminoſo e preciſo a convincere chiunque giudica

(a) *De Quantitate Animæ cap.* 32.

ſenza impegno di parti, che quel principio, che anima queſte beſtie, è una coſa dipendente dalla materia, e con eſſa pur diviſibile.

XL. Prima però di chiudere l'argomento tratto dagli animali, che vivon diviſi, mi giova fare alcuni rifleſſi, che tornano in acconcio. Il primo è che ſe l'anima delle beſtie foſſe ſpirituale, e per conſeguenza al tagliarſi de' vermi o de' polipi doveſſe l'Onnipotente creare in ogni pezzo diviſo un nuovo ſpirito, ad al loro ucciderſi annichilarlo, ſarebbe in certo qual modo ſoggetto Iddio all'uomo, e l'onnipotenza del creatore alle voglie delle creature. Imperocchè potrebbe dire taluno avente in ſua mano alcun verme: io voglio che Iddio crei in queſto punto uno ſpirito; e tagliandolo in due pezzi, ripigliare; eccol creato. Quindi mutando ſcena ridire; ora che ſe l'ha creato, lo annichili: e ſchiacciando ſotto i piè que' due pezzi viventi, replicare: eccolo annichilato. Certamente che qualch'empio potrebbe in tal guiſa prenderſi come giuoco della Onnipotenza divina.

Ma poichè queſto argumento non avrebbe preſſo gli Avverſarj gran forza, ſuppoſto che ſecondo loro aveſſe Dio ſtabilito di creare, ed annichilar l'anime delle beſtie; perciò baſtandomi di averlo accennato, paſſerò al ſecondo rifleſſo, ch'è aſſai più intereſſante; ed è che da queſta eſperienza della diviſibilità, e per conſeguenza della materialità dell'anime degli accennati vermi, rimane atterrato l'argomento di alcuni moderni Filoſofi, che dalle ſole ſenſazioni ſi avviſano di provare la neceſſità di un'anima ſpirituale ne' bruti. Per aſſottigliare che facciano l'intelletto a provare il loro aſſunto, tutti i lor raziocinj convien che cedano a queſto tratto da una troppo ſenſibile ſperienza: quando ricorrer non vogliano alla creazione di nuovi ſpiriti, cui vedem-

mo quanto ſia arbitraria, e poco dicevole alla divina Sapienza. Gli animali che vivon diviſi, han delle vere ſenſazioni, ed hanno pure un' anima materiale, perchè diviſibile: dunque le ſenſazioni non poſſon provare ne' bruti la neceſſità di un' anima ſpirituale. Ma di ciò ne parlerò più diſtintamente nella ſeconda parte di queſto Trattato.

XLI. A me par certamente che per tutti i motivi accennati ſi renda apertamente falſa la ſentenza di chi ammette un vero ſpirito informatore de' bruti: ed io mi contenterei di queſte ragioni tratte dal ſol raziocinio, ſe non doveſſi avere ad altra fonte ricorſo, a cui ricorrono gli ſteſſi Avverſarj, alla Scrittura cioè, ed a' Padri. Tratterò dunque anche l'argomento dedotto dalla rivelazione, il quale a ben peſare le coſe ſi troverà contrario alla ſpiritualità dell' anima delle beſtie; eſſendochè, come oſſervano S. Tommaſo *lib. 2. contr. Gent. cap.* 83., alla ſentenza della materialità, e mortalità dell' anima de' bruti *doctrinæ Catholicæ fidei concordat*.

Ma prima di addurre i paſſi della Scrittura, onde evidentemente ſi prova la materialità dell' anime delle beſtie, giudico opportuno accennare quanto debole ſia il fondamento, che in eſſa ſi luſingano di trovar gli Avverſarj per ſoſtenerne la ſpiritualità; cioè la parola *ſpiritus* agli animali in varj luoghi applicata. Così nel Geneſi al capo 6. *Ecce ego adducam aquas diluvii ſuper terram, ut interficiam omnem carnem, in qua eſt ſpiritus vitæ*. Ed al cap. 7. *Univerſæ aves, omneſque volucres ingreſſæ ſunt ad Noe in arcam bina, & bina ex omni carne, in qua eſt ſpiritus vitæ*. Parimente al capo 16. de' Numeri: *Fortiſſime Deus ſpirituum univerſæ carnis*: ed al 27. *Provideat Dominus Deus ſpirituum omnis carnis*. Simili eſpreſſioni ſi trovano pure

nell' Eccleſiaſte al cap. 3. *Similiter ſpirant omnia*: le quali parole della Vulgata ſuonano concordemente nella Ebraica, nella Siriaca, e nell' Arabica verſione: *Omnibus unus ſpiritus*: e nella Caldea: *Amborum animæ ſpiraculum*: come lo riferiſce il Sig. Conte Lorenzo Magalotti (a), che ne conſultò il dottiſſimo P. Pietro Benedetti Maronita Profeſſor delle lingue nella Univerſità di Piſa. Finalmente allo ſteſſo capo verſ. 4. ſi legge: *Quis novit ſi ſpiritus filiorum Adam aſcendat ſurſum, & ſi ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum*. Veggendoſi adunque la parola *Spiritus* sì patentemente applicata al vivere delle beſtie, chi può dubitare, dicono gli Avverſarj, che la loro anima non ſia una vera ſpirituale ſoſtanza?

Ma ſe ſi ponga mente in quanti ſignificati diverſi ſi adoperi la voce *ſpiritus*, ſvanirà ben toſto, o dileguerafſi queſta difficoltà,

Come immagin talor d'immenſa mole
Forman le nubi nell' aria, e poco dura,
Che il vento la diſperde, o ſolve il ſole (b).

In ſei modi ſi uſurpa nelle Scritture il vocabolo *Spiritus* a indicare ſei coſe diverſe, cioè Iddio, gli Angioli, l'anima noſtra, la vita degli animali, i venti, e l'aria finalmente: come ce n'avviſa l'Autore dell' opera intitolata De *cognitione veræ vitæ* (c), che fu attribuita già a S. Agoſtino; ma falſamente,

(a) Lettere ſcientifiche ed erudite. Lettera XI.
(b) Taſſo Can. 6. n. 69.
(c) *Sex modis in Scripturis ſpiritum ſubſtantialiter dici non neſcio a vobis ſciri: primo, Summus omnium Deus Spiritus appellatur, ut ibi: Spiritus eſt Deus, & qui adorant eum in ſpiritu oportet adorare; ſecundo Angeli ſpiritus dicuntur, ut ibi: qui*

mente, come lo accenna il Natale Aleſſandro (a). Trovandoſi adunque sì variamente uſurpato nella Scrittura il nome di ſpirito, ciaſcun vede da ſe, che non ſi può trarre da eſſa un argomento ſicuro, onde affermare che l' anime de' bruti ſieno vere ſpirituali ſoſtanze. Altrimente ſe perchè ſi legge ad eſſi applicata la voce *ſpiritus*, aſſolutamente ſi pretendeſſe che ſignificar debbane un vero ſpirito, trovandoſi parimente applicata, ſiccom' è detto, eziandio all' aria, ed alle procelle: *Spiritus procellarum* (b): *Os meum aperui, & attraxi ſpiritum* (c): ſi avrebbero anch' elleno a tenere in conto di veri ſpiriti: ciò che ſarebbe degno delle riſate di tutti i filoſofi. Oltrachè ſe letteralmente ſi voglia intendere la Scrittura, ſenza ammettere alcuna interpretazione, ſarebbe meſtieri aſſerire che ſopra queſto punto eſſa contraddiceſſe a ſe ſteſſa; mentre leggeſi in altri luoghi, che l' anima delle beſtie conſiſte nel ſangue: *Anima omnis carnis in ſanguine eſt*: come più volte ſta ſcritto nel cap. 17. del Levitico: e però in un luogo direbbeſi che quest' anima è un vero ſpirito, e in un altro il ſolo ſangue: coſe affatto tra lor diſparate. Il perchè ſiccome ove ſi dice: *Anima omnis carnis in ſanguine eſt*: non s' indurranno a concedere gli Avverſarj che intender ſi debba alla lettera, cioè che l' anima delle beſtie nel ſolo ſangue

(a) *Hiſt. Eccleſ. ſæc.* V. *ca.* 4.
(b) *Pſal.* 148. *ver.* 8.
(c) *Ibid.* 118. *ver.* 131.

qui facit Angelos ſuos ſpiritus; tertio animæ ſpiritus nuncupantur, ut ibi: exibit ſpiritus ejus, & caro revertetur in terram; quarto, vita brutorum animalium ſpiritus vocatur, ut ibi: quis ſcit ſi ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum; quinto, venti dicuntur ſpiritus, ut ibi: ſpiritus procellarum; ſexto aer ſcribitur ſpiritus, ut ibi: os meum aperui, & attraxi ſpiritum.

consista; ma che sia egli soltanto una cosa necessaria alla vita: così ove leggesi: *Ut interficiam omnem carnem, in qua est spiritus vitæ* &c. non si vuole intendere rigorosamente che questo spirito sia una cosa immateriale, e per se sussistente; ma o la sola respirazione, ovver quel principio intrinseco, qual ch' egli sia, onde vivono gli animali: come meglio si comprenderà ove pongasi mente a due dottrinali bellissimi di S. Tommaso.

XLII. L' uno si trova al libro quarto contro i Gentili cap. 23. ove dice che la voce *spiritus* sembra sia stata dedotta dalla respirazion degli animali, in cui l'aria con reciproco moto e si riceve, e si rende: e però si usurpa eziandio a significare qualunque impulso e movimento d' ogni aereo corpo; onde il vento si dice spirito, secondo quello de' Salmi: *Ignis grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* (a): e così eziandio quel tenue vapore, che diffuso per lo corpo tutto dà moto alle membra, s' appella spirito. Inoltre poichè l'aria è invisibile, fu adattato altresì un tal vocabolo a significare tutte le virtù, e sostanze motrici invisibili: e perciò sì l'anima sensitiva, che l'anima ragionevole, gli Angioli, e Dio si chiamano spiriti (b). L' altro luogo, in cui parla della parola *spiritus* è nel lib. 1. delle Sentenze ove dice che un tale vocabolo fu usurpato ad esprimere la sottigliezza di alcuna sostanza, onde vien detto delle corporee indifferentemente, e delle incorporee. Imperocchè l'aria dicesi spirito per la sua sottigliezza; e però l'attrazione, e l'espulsione dell' aria medesima ne' viventi appellasi *inspirazione*, ed *espirazione*; e quindi il vento stesso si dice spirito;

(a) *Psal.* 148. *ver.* 8.
(b) *D. Tho.* 4. *cont. Gent. Cap.* 23.

rito ; e infino que' ſottiliſſimi vapori, per cui ſi diffonde la virtù dell' anima nelle parti del corpo, ſpiriti appellanſi . Similmente le coſe incorporee per la lor ſottigliezza ſi nomano ſpiriti ; come l'Angelo, e l' anima noſtra . Di qui è ancora che due uomini amantiſi vicendevolmente, e nel volere concordi ſi dicono eſſere uno ſteſſo ſpirito , o *coſpiranti* ; come pure eſſere un ſol cuore ed una ſola anima ; ond' ebbe a dire Ariſtotile nel lib. 9. dell' Etica , che il proprio degli amici è di eſſere un' anima ſola in due corpi . Convien però avvertire che una coſa ſi dice ſottile , ſecondo ch' è più diſcolta dalla materialità . Il perchè quelle coſe che ſono aſſai materiali , ſi chiaman groſſiere , come la terra ; e quelle che lo ſon meno , ſi appellan ſottili , come l' aria , e il fuoco . Per la qual coſa eſſendo del tutto proprio delle ſoſtanze incorporee l' eſſere ſcevere e lontane dalla materia , e ſingolarmente a Dio ; perciò la ſpiritualità ſecondo la ragione del ſuo ſignificato ſopra d' ogni altra coſa ſi trova in Dio , e più nelle ſoſtanze incorporee, che nelle corporee : quantunque per avventura ſecondo l' impoſizione del nome riſguardi più le corporee ; perchè a noi , ch' abbiamo impoſto i nomi , la loro ſottigliezza è più manifeſta (a) . Si vegga pertanto come da queſte dottrine egregiamente confermiſi , che quando ſi trova dalla Scrittura applicata alle beſtie la voce *ſpiritus* , ſi può per eſſa intendere o la ſola reſpirazione , ovver quel principio attivo inviſibile , tuttocchè materiale , che formane le lor anime . Avrebbe tutto il vigor l' argomento , ſe nelle ſacre carte il nome di ſpirito ſi uſurpaſſe mai ſempre a indicare gli enti incorporei , e di per ſe ſuſſiſtenti ; o almeno da queſti , ſecondo il modo

(a) *D. Thom. in 1. Sent. diſt. 10. art. 4. qu. 1.*

d' intender degli uomini, foſſe ſtato poi transferito a ſignificarne alcuni corporei. Ma poichè ed accenna aſſai volte nella Scrittura ſol le materiali ſoſtanze, e da queſte piuttoſto per la lor ſottigliezza fu trasferito a ſpiegar le incorporee; perciò qualor viene agli animali applicato, ſe non falſamente ſi pretenderebbe, che debba neceſſariamente ſignificare un eſſere affatto ſpirituale.

XLIII. Su queſte tracce pertanto vengo allo ſcioglimento de' teſti addotti. E in primo luogo ove diceſi: *Omneſque volucres ingreſſæ ſunt ad Noe in arcam, bina, & bina ex omni carne, in qua erat ſpiritus vitæ*: la parola *ſpiritus* ſi vuol' intendere per la reſpirazione; come inſeguano varj Eſpoſitori, e ſi può comprovare dal teſto dell' Eccleſiaſte: *Similiter ſpirant omnia*: il quale, ſiccome fu detto, nella Ebraica, nella Siriaca, e nella Arabica lezione ſuonano concordemente: *Omnibus unus ſpiritus*: e come volge Simmaco: *Idem eſt omnibus halitus*: e Vatablo: *Omnibus idem flatus*. Da che fia manifeſto, che la voce *ſpiritus* ſi adopera aſſai volte nella Scrittura a ſpiegare la reſpirazione, la quale è neceſſaria alla vita. Lo ſteſſo ſi dica dell' altro paſſo: *Interficiam omnem carnem, in qua eſt ſpiritus vitæ* (a), il quale intender ſi vuole della reſpirazione, ch' è agli uomini inſieme, ed a' bruti comune.

Quanto agli altri due luoghi de' Numeri: *Fortiſſime Deus ſpirituum univerſæ carnis* (b): *Provideat Dominus Deus ſpirituum omnis carnis* (c): ſi avverta che quelle parole *univerſæ carnis* ſi poſſono intender ſoltanto dell' uomo, come al cap. 6. del

(a) *Geneſ. 6. ver. 17.*
(b) *Num. 16. ver. 22.*
(c) *Num. 27. 16.*

del Geneſi: *Omnis quippe caro corruperat viam ſuam*: e nel Cap. 3. di S. Luca: *Videbit omnis caro ſalutare Dei*: e in altri luoghi; onde ſvaniſce da ſe medeſima la difficoltà. Ed è anche aſſai naturale che ſi accenni ſoltanto il genere umano; mentre eſſendo ſtate uſate dagli uomini quelle parole ad invocazion dell' aiuto di Dio in urgenti biſogni dell' uomo ſteſſo, pare che ſi doveſſe far ſingolarmente menzione di lui, non delle beſtie, che nulla vi avean che fare. Che ſe poi ſi pretendeſſe che ſi debbano anch' eſſe comprendere ſotto le dette parole *univerſæ carnis*, perchè vi ſi comprendono realmente in altre eſpreſſioni conſimili; ſiccome là dove fu detto: *Interficiam omnem carnem, in qua eſt ſpiritus vitæ*: in tal caſo ſi può egli riſpondere, che la parola *ſpiritus*, ſiccome eſprime aſſai coſe nella Scrittura, così s' intende in generale; in quanto che ſignifica la vita, o l' anima, o la reſpirazione di tutti i viventi. Lo ſteſſo ſi dica di un altro teſto, che ſuole addurſi tratto dal Salmo 103. ove parlandoſi delle beſtie ſi dice: *Auferes ſpiritum eorum, & deficient; & in pulverem ſuum revertentur*: e di altri conſimili.

XLIV. Il paſſo però, che oltre ad ognaltro ſembra intralciato, ſi è quello dell' Eccleſiaſte: *Quis novit, ſi ſpiritus filiorum Adam aſcendat ſurſum, & ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum* (a). Ma a ben riſpondere ſi dee avvertire, che ove nella Vulgata ſi ha ſoltanto, *deſcendat deorſum*, nel teſto Ebraico, e Caldeo vi ſi aggiugne *in terram*: le quali parole ſecondo molti Eſpoſitori dinotano la corruzion dello ſpirito delle beſtie: onde la parola *ſpiritus* ad eſſe applicato ſi prende per quel principio inviſibile, onde vivono. Ma ſtando ſoltanto alla

(a) *Eccleſ. 3. v. 21.*

alla lezione della Vulgata: *Si ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum*: ſi avrebb' egli a dire che il ſacro Autore voleſſe aſſegnare per abitazion degli ſpiriti delle beſtie dopo lor morte o la terra, ovver qualche inferno, od alcun' altra ſotterranea abitazione? Chi ſel può perſuadere? Io ſono d' aviſo non avervi teſto più chiaro di queſto, in qualunque modo s' intenda, a moſtrare appunto che lo ſpirito, o ſia l' anima de' bruti debb' eſſere materiale, e corromperſi allo ſcioglierſi della macchina. Imperocchè ſe Salomone aveſſe tenuto per fermo che lo ſpirito de' giumenti foſſe una immateriale ſoſtanza, come quella dell' uomo; qual difficoltà eſſere vi potea dopo lo ſcioglimento del corpo, onde doveſſe dire, *quis novit?* e proporre come un gran dubbio la comparazion tra lo ſpirito degli uomini, e quel delle beſtie? O ambedue ſarebbero ſopravviſſuti; o ambedue avrebber dovuto corromperſi. Quando non ſi voglia dire che tutta la difficoltà conſiſteſſe in ſaper ſe lo ſpirito degli uomini vada al cielo, e quello degli animali ſi aſconda ſotto la terra, o vadane in qualche inferno: ciò che da neſſun peſato teologo verrà conceduto.

E perchè ſi vegga meglio quanto il mio rifleſſo ſiane ben fondato, pongaſi mente alle varie interpretazioni, che di queſto luogo ſi danno. Alcuni vogliono che quelle parole *quis novit?* non ſieno come di chi dubiti, o di chi ignori, ma di chi riprende e rimbrotta; quaſi dire voleſſe: Chi v' ha oggimai che ſerioſamente rifletta che lo ſpirito de' figliuoli d'Adamo debba aſcendere al cielo in ſen di quel Dio, che lo creò; e quel delle beſtie riſolverſi in quella terra, onde fu tratto? Si vive in una tale ſpenſieratezza delle coſe dell' altra vita, come ſe il noſtro ſpirito aveſſe ad incontrar la medeſima ſorte di quel de' giumenti. Perchè dun-

que

que abbia luogo un tale rimprovero, convien ſupporre che l' anima delle beſtie corrompaſi inſiem col corpo.

Un' altra interpretazione ella è del Dottor Maſſimo S. Girolamo, il quale afferma che quelle parole *quis novit?* non vogliono ſecondo il coſtume della Scrittura ſignificare l' impoſſibilità, ma ſolo la difficoltà di ſapere; onde per eſſe non ſi ha egli ad intendere che da noi concepir non ſi poſſa, ſe l' anima dell' uomo ſalgane al cielo dopo la morte, e quella de' bruti ſciolgaſi in terra: ma ſolo che conſiderando le operazioni, e la figura eſterior delle beſtie, nè vedendoſi cogli occhi l' anima interna, che le vivifica, perciò egli è difficile il poter da queſto ſolo comprendere la diverſità tra il noſtro ſpirito, e il loro; e ſe quello ſopravviva dopo il diſfacimento della macchina, e aſcenda al cielo, e queſto ſi corrompa, e riſolvaſi in terra (a). Anche queſto interpretamento egli è naturaliſſimo.

L' interpetrazione però che oltre ad ogni altra ſembrami a tutto il conteſto conforme, è quella di S. Tommaſo (b), che dice aver Salomone fatto tra ſe una ſuppoſizione, e parlato in perſona degli empj. Traſcriverò tutto intero quel tratto della Scrittura, il quale ci farà toſto ſaltare agli occhi la verità di quello che dico. *Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, & oſtenderet ſimiles eſſe beſtiis. Idcirco unus interitus eſt homi-*

(a) *Non inter pecudes, & hominem ſecundum animæ dignitatem nihil intereſſe contendit. Sed adjiciendo quis, difficultatem rei voluit demonſtrare. Pronomen enim quis in Scripturis Sanctis non pro impoſſibili, ſed pro difficili ſemper accipitur. S. Hyer. comm. in cap. 3. Eccle.*

(b) *Dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex perſona inſipientium, ut exprimitur Sapientiæ 2. D. Thom. 1. p. q. 75. a. 6. ad 1.*

hominis, & jumentorum, & æqua utriuſque conditio; ſicut moritur homo, ſic & illa moriuntur: ſimiliter ſpirant omnia, & nihil habet homo jumento amplius: cuncta ſubjacent vanitati, & omnia pergunt ad unum locum: de terra facta ſunt, & in terram pariter revertuntur. Quis novit ſi ſpiritus filiorum Adam aſcendat ſurſum, & ſi ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum? Et deprehendi nihil eſſe melius quam lætari hominem in opere ſuo, & hanc eſſe partem illius. Quis enim eum adducet ut poſt ſe futura cognoſcat? Ecco come queſte parole, in cui ſi fa una perfetta comparazione tra la condizion delle beſtie e degli uomini, quaſi che queſti nulla abbian di più di quelle, non poſſono ſtar meglio che in bocca degli empj. Infatti da principio ſi legge: *Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, & oſtenderet ſimiles eſſe beſtiis*: da che ſi comprende che Salomone ha in ſuo cuore fatta come un' ipoteſi, quaſi che Iddio per pruova della credenza degli uomini proponeſſe loro l'eſterna ſimiglianza che hanno co' bruti, per vedere s' e' credono veramente che la loro anima abbia il cielo per meta, o non piuttoſto che periſca e riſolvaſi in terra, come quella de' bruti; onde ſi legge: *ut probaret eos Deus, & oſtenderet ſimiles eſſe beſtiis*: il che non veggo come più naturalmente ſi poſſa intendere. Ciò però, che più ci conferma nella openion dell' Angelico, ſi è quella perfetta ſimiglianza, che ſi fa tra la condizion degli uomini e delle beſtie: *Nihil habet homo jumento amplius*: e molto più quell' ultime parole, in cui par che ſi dica che tutta la felicità dell' uomo conſiſta in compiacerſi in quell' opere, e in que' diletti, che ſi prendono in queſta vita; e queſt' eſſere tutta la ſua porzione, il ſuo bene; e che neſſun ci può dir ciò che avverrà nella vita futura,

tura. *Quis novit ſi ſpiritus filiorum Adam aſcendat ſurſum, & ſi ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum? Et deprehendi nihil eſſe melius quam lætari hominem in opere ſuo, & hanc eſſe partem illius. Quis enim eum adducet, ut poſt ſe futura cognoſcat?* Il che concorda con quelle eſpreſſioni, che nel Cap. 2. della Sapienza ſi pongono in bocca agli empj: *Exiguum, & cum tædio eſt tempus vitæ noſtræ, non eſt refrigerium in fine hominis, & non eſt qui agnitus ſit reverſus ab inferis . . . . . quia extinctus cinis erit corpus noſtrum, & ſpiritus diffundetur tamquam mollis aer . . . . Coronemus nos roſis antequam marceſcant . . . . ubique relinquamus ſigna lætitiæ, quoniam hæc eſt pars noſtra, & hæc eſt ſors.* Si vegga pertanto come in qualſivoglia interpretazione piuttoſto confermiſi che lo ſpirito delle beſtie debba perire col corpo, e corromperſi, acciocchè abbia luogo il dubbio, che naſce in rapporto a quel degli uomini per cagione della eſterna ſimiglianza della ſtruttura della macchina sì animaleſca che umana. Il perchè la parola *ſpiritus* vuole a mio avviſo in queſto luogo ſignificare lo ſteſſo che *anima*. Altrimenti ſe qualche filoſofo arrendere non ſi voleſſe a ſimili interpetramenti di Padri e Dottori, e pretendeſſe che letteralmente intender ſi debbano le accennate parole: *Quis ſcit, ſi ſpiritus filiorum Adam aſcendat ſurſum, & ſpiritus jumentorum deſcendat deorſum*: avrebbeſi a dire che la Scrittura ci mette in dubbio ſe lo ſpirito degli uomini ſalga al cielo, e quel delle beſtie cali agli abiſſi: o pure ſe per quella parola *deorſum* ſi debba intendere la corruzion dello ſpirito in terra; che ci faccia anzi dubitare che no, ſe tanto il noſtro quanto l'animaleſco debba ſopravvivere alla morte del corpo, e andare al cielo; o perire, e riſolverſi in terra: onde ſi porrebbono

nello

nello ſteſſo grado gli uomini e gli animali, e ci ſi darebbe a dubitare della immortalità dell' anima ſi degli uni, che degli altri. Ecco in quali precipizj ſi traboccherebbe ſe ſi aveſſe ſecondo il proprio capriccio a intendere alla lettera la Scrittura; onde diſſe egregiamente l' Appoſtolo: *Littera occidit, ſpiritus autem vivificat* (a).

XLV. Ma per rincalzare vie più tutte le anzidette interpretazioni, e atterrare affatto l' opinione di chi vuol ſoſtenere, che la voce *ſpiritus* applicata alle beſtie nella Scrittura intender ſi debba di un eſſere immateriale affatto, e da ſe ſuſſiſtente; ſi oſſervi di grazia al modo con che in eſſa favellaſi della lor produzione. Egli è indubitato inſin preſſo i ſoſtenitori medeſimi del ſiſtema, che ora combatto, che ſe l' anime de' bruti ſon veri ſpiriti, non potranno produrſi ſe non per l' azione della onnipotenza di Dio, che le tragga dal nulla. Ora ſe le ſacre carte diceſſerci chiaro ed aperto che furon prodotte dalla materia, non ſi dovrà intendere per riguardo ad eſſe il vocabolo *Spiritus*, non già per una vera ſpirituale ſoſtanza, ma ſolo per quel principio inviſibile, onde vivono? Ma forſe che non lo ci dicono patentemente? Parlandoſi nel Geneſi (b) della produzion degli animali, ſi afferma che i rettili e i volatili ſono ſtati prodotti dall' acque. *Dixit etiam Deus, producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile ſuper terram*: da che ſi ſcorge che Iddio ſi è ſervito della materia dell' acque per formar gli animali.

Nè qui alcuno luſinghiſi di sfuggire la difficoltà con aſſerire che per quelle voci *reptile*, e *volatile* ſi debba intendere il ſolo corpo degli uccelli e de'

(a) 2. *Corin.* 3. *ver.* 6.
(b) *Gen.* 1. *ver.* 20.

de' peſci, e non l'anima; mentre oltrechè quando ſi dice a cagion d'eſempio un *volatile*, ſi deve intendere tutto ciò che appartiene alla ſua natura, come quando ſi dice *uomo*, e il corpo e l'anima ſi ſottintendono; nè in altro luogo ſi parla della produzione di queſto animaleſco ſpirito creato diſtintamente dalla macchina corporale, come di quello dell'uomo particolarmente ſi legge: *Et inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ* (a): evvi un teſto più eſpreſſo e preciſo; in cui ſi dice che l'anima ſteſſa de' bruti è ſtata tratta dalla materia, ſiccome ſta ſcritto che dalla terra ſi ſono prodotte l'anime viventi: *Producat terra animam ventem* (b). Qual coſa più chiara a perſuadere che Iddio cavato abbia dalla terra (qual che il modo ſia ſtato) l'anima delle beſtie, e però dovere eſſere materiale? Lo ſteſſo P. Niccolai non ha potuto a meno di fare oſſervar queſta diverſità di produzione nella Lez. XIII. del Geneſi verſo il fine.

XLVI. So che da alcuni ſi adducono in contrario le parole ſteſſe del Geneſi, ove ſi dice che Iddio ha create le balene, ed ogni anima vivente; volendoſi con ciò conchiudere, che eſſendo ſtata neceſſaria la creazione, la quale è una totale eſtrazione dal nulla, non potevan però eſſere ſtate tratte le anime dalla materia già eſiſtente: *Creavitque Deus cete grandia, & omnem animam viventem atque motabilem*. Ma queſto teſto è dimezzato, e vi ſi ommettono le parole, che ſeguono immediatamente, le quali dileguano ogni difficoltà, e confermano quanto ſu ſopra accennato; giacchè vien detto che queſt' anime ſono ſtate prodotte dall' acque. Eccolo tutto intero: *Creavitque Deus cete*

(a) *Gen.* 2. *ver.* 7.
(b) *Gen.* 1. *ver.* 24.

cete grandia, & omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ in ſpecies ſuas, & omne volatile ſecundum genus ſuum (a). Il perchè il verbo *creavit* ſuona lo ſteſſo che *fecit*: quaſi diceſſe che Iddio colla ſua onnipotenza ha tratto dalla materia dell' acque i peſci e quanto al corpo, e quanto all' anima. E per verità che il verbo *creavit* non debbaſi a queſto luogo intendere in tutto il ſuo rigore, e renda lo ſteſſo che *fecit*, d'uopo è che il concedan gli ſteſſi Avverſarj: mercecchè eglino ſteſſi, quantunque pretendan che l'anima delle beſtie ſia ſpirituale, e che producaſi per creazione; pure concedon che il corpo almeno ſia ſtato fatto dalla materia, cioè dalla terra e dall'acqua. E pure in queſto teſto medeſimo ci ſi dice che il corpo delle balene venne creato: *Creavitque Deus cete grandia*. Che anzi del corpo dell' uomo ſteſſo, che pur ſi ſa che cavato fu dalla terra, ſi dice che venne creato: *Et creavit Deus hominem . . . . . Maſculum & fœminam creavit eos* (b). Nulla dunque ſuffraga alla parte contraria la parola *creavit*.

Altri rifleſſi ſi fanno ad infievolire la forza de' teſti addotti; cioè che ove fu detto: *Producant aquæ reptile animæ viventis*: *Producat terra animam viventem*: è lo ſteſſo che ſe detto ſi foſſe: *Producantur in aquis*; *producantur in terra*: da che non altro vuolſi dedurre ſe non che l'acque ſono il luogo naturale della abitazione de' peſci, la terra degli uccelli: come par che lo ſenta l'erudito eſpoſitore Benedetto Pererio (c). Ma queſta interpre-

(a) *Gen.* 1. *ver.* 21.

(b) *Ibid. ver.* 27.

(c) *Verba illa producant aquæ reptile animæ viventis aliud non indicant, niſi quod aqua ſit naturalis piſcium locus habitationis, & conſervationis &c.*

trepretazione è anzi una ſtitacchiatura che no; non veggendo come ſi poſſan torcere le parole, *producat terra* in altre di un ſignificato tanto diverſo *producantur in terra*. In fatti ſe allorchè ſi dice, *producant aquæ reptile animæ viventis*, non altro ſi dee intendere ſe non che l' acque ſono il luogo naturale della abitazione de' peſci, ſi avrebbe anche a dire che l' acque medeſime ſono il luogo naturale della abitazion degli uccelli; mentre colla ſteſſa eſpreſſione ſi dicon anch' eſſi prodotti dall' acque; quindi è che per le recate parole s' intende da' Padri, e Spoſitori la materia, onde tratti vennero gli animali. Un altro rifleſſo ſi fa pur dagli Avverſarj, cioè che ſe alla lettera intendaſi la Scrittura, ne ſeguirebbe che concederebbeſi alla terra ed all' acque la facoltà di creare, perchè ſi legge, *producant aquæ*, *producat terra*. Ma a chi mai cadde in penſiero che la terra, ovver l'acque da loro medeſime abbian prodotto gli animali ſenza l' Onnipotenza divina? Solo ſi dice che Iddio colla ſua ognipoſſente virtù dalla materia della terra e dell' acque ha formate le beſtie; onde quelle parole, *producat terra*, ſuonan lo ſteſſo che, *producantur ex terra*, come lo dice l' erudito Cornelio a Lapide (a), e lo ſteſſo Pererio, che pur ſi vorrebbe di opinione contraria (b). Quindi è che l'An-

(a) *Producat terra* &c., *non quaſi cauſſa efficiens, hæc enim fuit ſolus Deus, ſed tamquam cauſſa materialis, quaſi dicat: Exoriantur, emanent, exurgant, prodeant animalia ex terra.* Cornel. à Lap. *in* Cap. 1. *Gen. ver.* 24.

(b) *Illud autem producat terra* &c. *non denotat vim activam, & effectricem animalium.... Non enim credibile eſt, terram capacem eſſe tantæ virtutis, ut per ſe animalia cujuslibet generis generare queat. Denotat ipſitur tantum materiam, e qua poſtea per omnipotentem Dei vim facta ſunt animalia.... Itaque nonnulli hebraice ſcientes, exiſtimant illud producat poſitum eſſe phraſi Hebraica,*

l' Angelico (a) favellando appunto dell' opere fatte da Dio nel quinto giorno, dice che il principio materiale nella produzion degli animali furono gli elementi, e il principio attivo il Verbo divino, che dalla materia elementare produsse le bestie; non quasi che l'acqua e la terra abbiano in loro stesse la virtù di produrle, come volle Avicenna, ma perchè Iddio ha data agli elementi questa facoltà nella prima produzion delle cose. Che poi le antidette parole suonin lo stesso che *producantur ex aquis*, *producantur ex terra*, fia eziandio manifesto dal modo stesso con che noi ci esprimeremmo, se avessimo da qualche informe materia a fabbricare alcun pulito lavoro? Imperocchè non potrebb' egli dire a maniera d' esempio uno scultore prima di accignersi all' opera: questo legno formi una statua, questo sasso faccia un catino? Ch' è lo stesso che se dicesse; da questo legno formerò una statua, da questo sasso farò un catino? Quindi è che la Scrittura medesima dopo che ha detto: *Producant aquæ reptile animæ viventis*: soggiugne subito: *Creavitque Deus cete grandia, & omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ in*

(a) *D. Tho. 1. p. q. 71. ad 1.*

bruica, pro eo quod producantur ex terra. In Cap. 1. Gen. ver. XXIV.

Per altro che lo stesso Pererio abbia tenuto essere state l' anime delle bestie dalla terra e dall' acque prodotte, deducesi da parole sì chiare che non ammettono replica. *Cum Moses memoraret generationem aliorum animalium, refert dixisse & jussisse Deum, ut terra, & aqua producerent animas terrestrium & aquatilium animantium: ea oratione significans animas cæterorum animalium ex materia elementari esse productas. De anima vero hominis multo aliter loquitur, dicens, eam esse a Deo insufflatam, seu inspiratam, ut intelligatur eam diversæ conditionis esse, cujus non ex re aliqua corporea, sed ex solo Deo sit origo. Comment. in Gen. Tom. 1. Disp. de Creatione anim. ration. q. 2. n. 117.*

in ſpecies ſuas (a). Da che chiaramente comprendeſi e l' azione di Dio, che fatti ha gli animali, e la materia, onde furono fatti. Ella è queſta una verità sì chiara che non abbiſogna d' ulteriori parole.

Per queſte ragioni ſi ſcorge non eſſere opportuno a queſto luogo il rifleſſo di alcuni, che dicono avere il ſacro Scrittore poſte quelle parole: *Producat reptile animæ viventis, & volatile ſuper terram: Producat terra animam ventem*, ſecondo l' intelligenza del volgo, *ad vulgi captum*. Queſte ſon le riſpoſte che da' Moderni comunemente ſi danno, quando ſi veggon da' teſti chiariſſimi della Scrittura poſti alle ſtrette, ſenza però eſaminare ſe reggano per ogni parte. E per non uſcir di materia, dico che nella preſente queſtione ella è queſta una riſpoſta affatto arbitraria e inſuſſiſtente; perchè ſe l' anima delle beſtie foſſe ſpirituale, e da Dio immediatamente creata, e la Scrittura poſte aveſſe quelle eſpreſſioni: *Producat terra animam viventem*: avrebbero dato motivo al popolo d' ingannarſi ſupinamente. Infatti ſupponiamo per or co' Moderni eſſere l' anime delle beſtie veramente ſpirituali, e da Dio immediatamente create; per qual motivo dovea Mosè dire al popolo eſſere ſtate dalla terra, e dall' acque prodotte? *Producat terra animam viventem*. Il volgo che ſi ſuppone ignorante, aſcoltando che la terra e l' acque han prodotte l' anime delle beſtie, qual che ſtata ſiane la maniera, le crederà certo corporee. E perchè Mosè dovea porre quelle eſpreſſioni, onde poteſſe il popolo crederle materiali, e cavate dalla terra e dall' acque, quando foſſero ſtate ſpirituali e da Dio create? Baſtava accennare la formazione del corpo dalla terra e dall' acque, e nulla dire dell' anima,

(a) *Gen. 1. ver. 21.*

s' era ſpirituale. Dell' anima noſtra, perchè veramente immateriale, e da Dio immediatamente creata, non v' ha nella Scrittura eſpreſſione alcuna, onde tratta dicaſi dalla terra; quantunque dalla terra ſi dica pur tratto il corpo. Ha voluto adunque la Scrittura con quelle sì chiare eſpreſſioni apertamente accennare eſſere ſtate per divina virtù prodotte l' anime delle beſtie dalla terra e dall' acque, ed eſſer perciò materiali; come appunto ſon di parere tutti i ſanti Padri, i quali dati eſſendo dalla Chieſa a veri interpreti della Scrittura, nello ſpiegar gli accennati paſſi vanno tutti d' accordo eſſere ſtate l' anime delle beſtie dalla terra e dall' acque formate, ed eſſer perciò materiali; com' io di buon grado entro toſto a provarlo, per abbattere appunto un pregiudizio di alcuni Moderni, che ſi luſingano di trovare in eſſi de' ſoſtenitori della ſpiritualità dell' anima delle beſtie.

XLVII. Il Dottor Maſſimo S. Girolamo commentando le accennate parole: *Quis novit ſi ſpiritus* &c. dice apertamente, che la ſoſtanzial differenza tra l' uomo e le beſtie ſia queſta, che lo ſpirito del primo aſcende al cielo, e lo ſpirito delle ſeconde diſcende in terra, e colla carne ſi ſcioglie (a). Parimenti nella Piſtola 61. a Pammacchio dice che l' anima de' bruti ſi produce dal ſeme: ciò che di un vero ſpirito affermar non potrebbeſi (b).

S. Gian Criſoſtomo a dimoſtrare la differenza grandiſſima che paſſa tra l' uomo e le beſtie, aſſe-

riſce

(a) *Inter homines igitur, & beſtias, hæc ſola eſt differentia, quod ſpiritus hominis aſcendit in Cœlum, & ſpiritus jumenti deſcendit in terram, & cum carne diſſolvitur. S. Hier. Comm. in Cap. 3. Eccleſiaſ.*

(b) *Omne deinceps humanum genus, quibus Animarum ecenſetur exordiis? Utrum ex traduce, juxta bruta animalia, ut quomodo corpus ex corpore, ſic Anima generetur ex anima?*

riſce che di queſte dice la Scrittura : producan le acque i rettili dell' anime viventi : e toſto uſciron dall' acqua i bruti animati . Come pure fu detto : produca la terra l' anime viventi . Il che non venne detto dell' uomo : ma prima dalla polvere formato fu il corpo ; quindi data gli venne una virtù vitale , la quale è la ſoſtanza dell' anima . Il perchè del bruto diſſe Mosè , che il ſangue è la ſua anima . Ma l' anima dell' uomo è una ſoſtanza incorporea ed immortale , la qual di lunga mano ſopravanza il corpo , quanto cioè è diſtante una coſa corporea da una incorporea (a) . Ecco come per queſto ſantiſſimo Padre fondato ſulla Scrittura la differenza tra l' anima umana e del bruto è poſta in una eſſenziale diverſità di ſoſtanze , l' una cioè ſpirituale , e creata ſeparatamente da Dio dopo la formazion della macchina ; l' altra prodotta in un con eſſa dalla terra e dall' acque .

Della ſteſſiſſima opinione egli è pur S. Baſilio , il quale ſopra quelle parole : *Producat terra animam viventem* , con un belliſſimo intreccio di paſſi Scritturali dimoſtra come la differenza tra l' anima dell' uomo , e delle beſtie conſiſte nell' eſſere l' una ſtata creata immediatamente da Dio , l' altra cavata dalla materia . Per confermar queſta ſeconda ſua aſſerzione ricorre a quelle parole della Scrittura ,

(a) *Hic vero mihi perpende , quantum interſit inter hujus admirabilis animalis rationalis , & brutorum formationem diſcrimen . De illis enim dixit :* Educant aquæ reptilia animarum viventium ; *& ſimul prodierunt ex aqua animalia animata ; & in terra ſimiliter :* Producat terra animam viventem . *De homine autem non ſic ; ſed prius de pulvere corpus formatur , poſtea vitalis illi virtus datur , quæ eſt animæ ſubſtantia . Idcirco de brutis dicebat Moyſes :* Sanguis ejus eſt anima ejus . *In homine autem ſubſtantia eſt incorporea , & immortalis , quæ multo intervallo corpus antecellit , & tanto , quanto par eſt incorporeum corpori anteferre . S. Jo. Criſ. Hom. XIII. in Cap. 2. Geneſ.*

che l'anima d'ogni animale nel ſuo ſangue conſiſte: *Omnis animalis anima ſanguis ipſius eſt*. Il perchè traſmutandoſi il ſangue in carne, e la carne riſolvendoſi per legge di morte in terra, debb' eſſere per conſeguenza l'anima delle beſtie una coſa mortale. Avendo adunque detto la ſacra Scrittura: Produca la terra le anime viventi: dimoſtraci la relazione dell'anima al ſangue, del ſangue alla carne, della carne alla terra; onde con ordine retrogrado ritornando dalla terra alla carne, dalla carne al ſangue, dal ſangue all'anima, rinverremo che l'anima de' bruti è alla fin fine poi terra (a). Le quali parole per altro non ſi debbon, cred'io, intendere materialmente per modo che l'anima de' bruti non ſia altro che terra; ma ſolo che dalla terra dipende, perchè da eſſa dipende la carne, dalla carne il ſangue, dal ſangue l'anima, come ſi ſcorge da tutto il contesto.

Non differentemente dal Magno Baſilio ſentì il ſuo fratello S. Gregorio Niſſeno. Nel libro *de Opificio Dei* afferma che dovendoſi riputare quell'anima ſoltanto perfetta, che dotata è d'intelligenza e ragione, l'altre non ſi meritan nè pure il nome di anima; onde appellare ſi poſſono una mera facoltà di vivere. Per la qual coſa ha Iddio laſciata all'

(a) *Cur terra animam viventem educis? Ut differentiam diſcas animæ pecoris, & animæ hominis. Paulo poſt cognoſces quomodo anima hominis conſtituta eſt. Nunc de brutorum anima audi. Quandoquidem juxta id, quod ſcriptum eſt*: Omnis animalis anima ſanguis ipſius eſt: *ſanguis autem concretus in carnem traſmutari ſolet, caro autem corrupta in terram reſolvitur: Mortuum quid merito brutorum anima exiſtit. Producat igitur terra animam viventem. Vide conſequentiam animæ ad ſanguinem, ſanguinis ad carnem, carnis ad terram. Et rurſus reſolutione facta per eadem revertere a terra ad carnem, a carne ad ſanguinem, a ſanguine ad animam, & invenies quod terra eſt anima brutorum. S. Baſilius Hexaem. Hom. 8.*

all' uomo la libertà di cibarſi degli animali, come degli erbaggi ; perchè la vita di quelli non è poi di una molto differente natura di queſti. Imperocchè la facoltà ſenſitiva negli animali ſi vuol conſiderar poco più di quella virtù, onde i vegetabili ſi alimentano, e creſcono (a). E in appreſſo rimprovera que' filoſofi, i quali avviſavanſi di eſaltar ſoprammodo l' umana natura, perchè dicevano eſſer l' uomo come un piccol mondo, a cui formare concorrevano tutti gli elementi, ond' è l' univerſo compoſto ; mentre in tal guiſa non altro facevano che pareggiarlo alla zanzara, ed al ſorcio, in cui pure tutti e quattro ſi contemperano gli elementi ; giacchè la facoltà ſenſitiva, onde ſono gli animali dotati, non può riſultare che dalla loro miſtura (b).

(a) *Quamobrem cum ea demum perfecta ſit anima, quæ & intelligentiæ, & rationis eſt ut prædita : quidquid ſcilicet tale non eſt, ei cum anima quidem nomen eſſe commune poteſt, reapſe vero non anima ; ſed vivendi facultas quædam erit, quæ more hominum animæ appellatione cenſeatur. Iccirco Deus homini animalium carnibus veſci, perinde atque oleribus permittit : quod eorum natura prope a vita illa rerum naturalium abſit. Eſt enim ita perſcriptum : Omnis generis carnibus tamquam oleribus gramineis veſcemini. Parum ſcilicet quiddam eſſe videtur in animalibus ceteris facultas ſentiens, qua una rebus aliis, quæ abſque hac & aluntur, & augeſcunt, præſtant. S. Gregor. Nyſſenus de Hom. Opiſ. cap. 15.*

(b) *Fuere nonnulli philoſophi exteri, qui ſe hominem ſua quidem opinione prædicaturos eximie putabant, ſi eum cum mundi hujus machina conferrent ; cum nimis exilia, præſtantiſſimàque hominis excellentiæ indigna imaginarentur. Ajebant enim hominem parvum quemdam mundum eſſe, qui ex elementis eiſdem, quibus rerum univerſitas, compoſitus eſſet. Splendido iſthoc nomine cum magnam naturæ hominis laudem tribuere vellent, ignorabant ſe illum non aliis, quam quæ ei, & cum culice, & cum mure communia eſſe ornamentis condecorare. Nam & hæc ex quatuor elementorum temperamento conſtant, cum multæ an exiguæ ſint in re qualibet elementorum partes, ex conſideratione animatorum intelligatur. Conſtare enim non poteſt extra quam ex elementis, quod ſenſu ſit præditum. Ibid. cap. 16.*

Ecco che l' anima ſenſitiva de' bruti ſi fa da queſto dottiſſimo Padre materiale, e riſultante dal temperamento de' corporei elementi.

Il Damaſceno parimenti afferma che in quella guiſa che la terra ha per comando divino prodotto il ſuo ornamento nelle piante, e nell' erbe; così prodotto ha gli animali di ogni genere, le fiere, le pecore, i giumenti; ſenza far menzione di una diſtinta creazion dell' anime loro (a): la qual non ommette in parlando poi della formazione dell' uomo (b).

Santo Ambrogio commentando egli pure il capo primo del Geneſi coſtantemente afferiſce eſſere ſtati dalla terra i peſci, e gli uccelli prodotti colle lor facoltà ſenſitive, ed eſtimativa naturale, onde cercare ciò che è neceſſario a conſervar la ſalute, e fuggire ciò che può recar loro morte (c). E parlando quindi della produzion degli animali terreſtri, dice eſſer vano il cercare argomenti morali,

(a) *Quin ad opificis juſſum omnis quoque generis animantia reptilia, feras, & pecora, jumentaque protulit. De fid. Ortod. cap.* 10.

(b) *Hæc ergo cum ita ſe haberent, hominem ex viſibili, & inviſibili natura ſuis Deus manibus ad imaginem & ſimilitudinem ſuam condit: ſic nempe ut effigiem de terra corpore, animam ratione, & intelligentia præditam inſufflatione ſuâ ei tribuerit: id quod divinam imaginem appellamus. Ibid. cap.* 12.

(c) *Vivificavit prius terra, ſed ea quæ ſpirantem animam non habebant. Aqua jubetur ea producere, quæ viventis animæ vigorem, dignitatemque præferrent, & ſenſum tuendæ ſalutis, & fugiendæ mortis acciperent. Dixit itaque Deus*: Producant aquæ reptilia animarum viventium ſecundum genus ſuum, & volatilia volantia ſecus firmamentum cœli. *Venit mandatum, & ſubito aqua juſſos fundebatur in partus: generare fluvii; vivificare lacus: mare ipſum cœpit diverſa reptilium genera parturire, & ſecundum genus effundere quod formaverat. S. Ambroſ. Hexaem. Lib.* v. *cap.* 1.

rali, ove narraciſi la formazione, e la natura degli animali terreſtri, i quali al cenno di Dio dalla terra ſon tratti, ricevendo tutti quella virtù ch' è neceſſaria alla propagazion della ſpecie (a). Nè perchè alcun cavillando dir poſſa che il Santo Dottore parli ſolo del corpo de' bruti, vi è un paſſo, in cui chiaramente accenna, che anche l' anima loro formata fu dalla terra (b).

XLVIII. Quanto a Santo Agoſtino v' ha chi pretende aver lui tenuta la ſpiritualità dell' anima delle beſtie per alcune dubbie eſpreſſioni, che ſembra la favoriſcano. Ma per quanto a me ſe ne pare non fu letto in que' luoghi, in cui interpretandone la Scrittura, parla fuor d' ogni replica. Nel lib. 13. *de Civitate Dei* prendendo a ſpiegare coſa intender ſi debba per quelle parole, *Spiritus vitæ*, *animam viventem* agli animali applicate, dice patentemente che l' anima loro fu prodotta dalla terra, e dall' acque; a differenza di quella dell' uomo che fu per lo divin

ſoffio

(a) *Inhæreamus igitur propheticis dictis, ... Producat, inquit, terra animam viventem pecorum, & beſtiarum, & reptilium. Quid argumenta moralia, ubi evidenter creaturarum terreſtrium natura formatur? Currit enim in conſtitutione mundi per omnem creaturam Dei Verbum, ut ſubito de terris omnia, quæ ſtatuit Deus, animantium genera producantur, & in futurum lege præſcripta ſecundum genus ſibi, ſimilitudinemque univerſa ſuccedant, ut leo leonem generet, tigris tigridem, bos bovem, cygnus cygnum, aquila aquilam. Ibid. lib. 6.*

(b) *Certe Moſes eruditus erat in omni ſapientia Ægyptiorum; ſed quia ſpiritum Dei accepit, quaſi miniſter Dei, inanem illam, & uſurpatoriam philoſophiæ doctrinam veritatis ratione poſthabuit: & ea deſcripſit mihi, quæ noſtræ fidei accomoda juxta cavit; quod terram fecerit Deus, quod produxerit terra juxta Dei omnipotentis imperium, operationemque Domini Jeſu virgulta de terris, & OMNEM ANIMAM VIVENTEM ſecundum genus.*

ſoffio creata (a). Coſa ſi può deſiderar di più chiaro? Così al lib. 4. *De Anima, & ejus origine* aſſeriſce che le beſtie non hanno ſpirito, ma ſoltanto l'anima; e che qualora nella Scrittura ſi attribuiſce loro lo ſpirito, non altro vuol'egli appunto ſignificare che l'anima, la quale ſi dice eſſere ſtata prodotta dalla terra, e dall'acque (b). Ecco pertanto come il Santo Dottore confermi le interpretazioni date di ſopra alla parola *ſpiritus*; e vuol che per queſta, preſa in tutto il ſuo rigore, s'intendan ſoltanto quelle ſpirituali ſoſtanze, che

(a) *Intelligimus ſpiritum vitæ, & Animam viventem Scripturam ſuo more dixiſſe, cum animalia, ideſt corpora animata vellet intelligi, quibus ineſſet per animam perſpicuus iſte etiam corporis ſenſus. In hominis autem conditione obliviſcimur quemadmodum loqui Scriptura conſueverit, cum ſuo prorſus more locuta ſit, quo inſinuaret hominem, etiam rationali anima accepta, quam non ſicut aliarum carnium, AQUIS ET TERRA PRODUCENTIBUS, ſed Deo flante creatam voluit intelligi. S. Aug. de Civit. Dei Lib. 13. cap. 24.*

(b) *Pecoribus ſine dubitatione præponimur, eo quod ſunt illa rationis expertia. Non habent itaque ſpiritum pecora, ideſt, intellectum, & rationis, ac ſapientiæ ſenſum, ſed animam tantum. Nam & de illis dictum eſt:* Producant aquæ repentia animarum viventium, & producat terra animam viventem. *Ut ergo pleniſſime, ac planiſſime noveris, eam, quæ anima eſt, more divinorum eloquiorum etiam ſpiritum dici, appellatur pecoris ſpiritus . . . . Unde manifeſtum eſt quod generali vocabulo anima pecoris recte potuit ſic vocari, ſicut legitur in libro Eccleſiaſtæ:* Quis ſcit ſpiritus filiorum hominis, ſi aſcendat ipſe ſurſum, & ſpiritus pecoris ſi deſcendat ipſe deorſum in terram? *Itemque in diluvii vaſtitate ita ſcriptum eſt:* Et mortua eſt omnis caro, quæ movebatur ſuper terram, volatilium, pecorum, & jumentorum, & ferarum, & omnis ſerpens qui movetur ſuper terram, & omnis homo, & omnia quæcumque habent ſpiritum vitæ. *Ubi remotis omnibus dubitationis ambagibus, generale nomen animæ eſſe intelligimus, ſpiritum. Cujus quidem nominis ſignificatio tam late patet, ut etiam Deus vocetur ſpiritus. Et iſte flatus aereus, quamvis ſit corporeus, appellatur in Pſalmo, ſpiritus tempeſtatis.*

che ſono capaci di ragione e ſapienza, come l'anima noſtra: e che gli animali non hanno lo ſpirito, ma ſoltanto l'anima; la quale ſe foſſe ſtata da lui creduta ſpirituale, non avrebbe potuto eſcluderla dal termine proprio di ſpirito: ed in tal caſo avrebbe dovuto ſoltanto aſſegnare la differenza che paſſaſſe tra le perfezioni dello ſpirito noſtro, e quel delle beſtie. Ma egli ha attribuito ſoltanto all'uomo lo ſpirito, e l'anima a' bruti. *Non habent itaque ſpiritum pecora ....., ſed animam tantum*. Che poi S. Agoſtino, quantunque chiami qualche volta ſpirito l'anima delle beſtie, abbia però voluto che ſia non ſol di un genere, ma di una natura diverſa dal noſtro, e che nondimeno ſi chiami col termine generale di ſpirito, ſi legge eſpreſſamente nel libro 2. *contra Maximinum Arianum* cap. 15. num. 3. *Item diverſæ naturæ ſunt ſpiritus hominis, & ſpiritus pecoris, & tamen nihilo minus uterque ſpiritus dicitur*. Non accade ch'io qui faccia di nuovo riflettere al leggitore, non eſſere Santo Agoſtino ricorſo alla creazione di nuovi ſpiriti, per ſpiegare il maraviglioſo fenomeno del vermicciuolo, che diviſo in più parti viveva; ed avere voluto che l'anima che animavalo intero, ſi ſia in ſua maniera diviſa per animarlo trinciato: da che s'inferiſce non averla creduta un vero ſpirito, ch'è indiviſibile per ogni maniera.

XLIX. Tra i Santi Padri però ſi avviſa taluno di trovare un ſoſtegno fortiſſimo in S. Bernardo, il quale parlando dell'anima delle beſtie, coſtantemente le chiama ſpirito: come nella Pistola 104. (a) i

ma —

(a) *Si tamen inveniaris nihil egiſſe ampliùs de immortali, & rationali ſpiritu tuo, quam quodvis pecus de ſuo: quum brutus utique ſpiritus non vivat, niſi quandiu vivificat, & uno, eodemque momento, & vivificare pariter deſinat, & vivere. S. Ber. Epiſ. 104. ad Mag. Gualter. de Calvom.*

ma molto più nel Sermone V. ſopra la Cantica, in cui oltre il dirla ſpirito, la nomina unitamente all' anima noſtra, agli Angioli, a Dio: ond' ha per titolo: *De quattuor generibus ſpirituum, videlicet Dei, Angeli, Hominis, & Pecoris*: ed incomincia così: *Quattuor ſpirituum genera nota ſunt vobis, pecoris, noſter, Angelicus, & qui condidit iſtos*. Veramente a prima giunta pare che dal Santo Dottore ſi ponga nella claſſe de' veri ſpiriti l' anima ſteſſa de' bruti. Ma poichè delle opere degli autori giudicar non ſi dee dal ſolo titolo, per poco che ſi ponga mente a ciò che dice dappoi, ſi ſcorgerà chiaramente che per lo vocabolo *ſpiritus* applicato agli animali, non vuol' egli già intendere una ſoſtanza ſpirituale da ſe ſuſſiſtente, ma ſol quel principio intrinſeco inviſibile onde vivono; a tenore appunto delle ſpiegazioni date di ſopra alla voce *ſpiritus* uſurpata nella Scrittura. E a vero dire ſe aveſſe inteſa il Santo una vera ſpirituale ſoſtanza, come mai poteva affermare che queſto ſpirito paſſa col tempo, e manca col corpo, e che nello ſteſſo momento finiſce di vivificare inſieme, e di vivere? (a) Si riſponderà per ventura che manca lo ſpirito al diſtruggerſi della macchina, perchè Iddio lo annichila? Ma dove mai ſi trova egli che il Santo in tutto il ſuo diſcorſo abbia fatto nè pure il menomo cenno di annichilazione, ſe anzi al numero primo a tonde parole proteſta, ſe non voler parlare che ſecondo l' or-

(b) *At pecus quidem ex debito ſervitutis, & ad uſus tantum temporalium, corporaliumque neceſſitatum juvando ſervit: ideoque ille ſpiritus, & cum corpore tranſit, & cum corpore deficit? Serm. v. in Cantic. n.* 3. Che poi i verbi *tranſire cum corpore*, *deſinere*, *deficere* ſuonin lo ſteſſo che *in nihilum redigi*, non ſo in qual grammatica, o dizionario ſi ritrovi.

l'ordine natural delle coſe (a); e ſe ſappiamo eſſere ſtata mai ſempre aliena l'antica Criſtianità dalla annichilazione di checcheſſia? Ma per via torre affatto ogni ſcrupolo, ſi aſcolti ciò che ſul bel principio dello accennato Sermone ei ſcrive con parole ed eſpreſſioni così preciſe, che di più non potrebbe dire un Peripatetico in favellando delle ſue forme ſoſtanziali, che neceſſariamente dipendono dalla materia. Dice egli pertanto che lo ſpirito delle beſtie ha talmente biſogno del corpo, che ſenza di eſſo non può in alcuna maniera ſuſſiſtere; eſſendochè tutto inſieme finiſce e di dar vita, e di vivere, quando muore il giumento. *Et primum quidem ita corpore egere conſtat; ut nec ſubſiſtere abſque illo utcumque poſſit.. Simul quippe & vivificare deſinit, & vivere ſpiritus ille, quando moritur pecus.* Si può egli eſprimer di più la neceſſaria dipendenza dello ſpirito animaleſco dal ſuo corpo? Se ſi dice avere eſſo ſpirito così meſtieri del corpo, che ſenza di eſſo non può in alcuna maniera ſuſſiſtere, non ſi eſclude affatto l'idea di una vera ſpirituale ſoſtanza, la quale di per ſe potrebbe ſuſſiſtere dopo morte; come non ſolo il può, ma realmente ſuſſiſte l'anima noſtra? Ma io farei troppo torto alla perſpicacia del Lettore, ſe voleſſi trattenermi più a lungo in moſtrare che da queſto Sermone ſi prova aver S. Bernardo voluto che l'anima delle beſtie ſia una coſa corruttibile, e dipendente dalla materia, e che con eſſa ſi ſciolga e manchi. Che ſe queſt' anima ſi voglia chiamare ſpirito, ma con queſta condizione, che non poſſa ſenza il corpo ſuſſiſtere, e che debba naturalmente perir con eſſo, nè pure i Peripatetici avranno difficoltà

(a) *Breviter reſpondeo hoc illis conferre gratiam, non naturam. Et quid ad me de miraculo Dei, qui de naturalibus diſſero?*

coltà di uſarne il vocabolo; poco importando del nome, dove ſi concordi nella ſoſtanza. Se alcuno deſideraſſe ulteriori notizie intorno alla mente di S. Bernardo, legga il P. Fraſconi (a), il qual fa toccare con mano che il Santo, quantunque abbia chiamato ſpirito l' anima delle beſtie, non l' ha però mai voluta una ſoſtanza veramente ſpirituale, e per ſe ſuſſiſtente; come lo indicano sì patentemente le recate parole: *ut nec ſubſiſtere abſque illo utcumque poſſit*.

L. Intorno all' Angelico Dottor S. Tommaſo non è meſtieri ch' io mi eſtenda di molto a provare aver lui tenuta ſulle tracce della Scrittura, e de' Padri la materialità dell' anima delle beſtie, e la ſua dipendenza nell' eſſer dal corpo. Nella Queſtione 75. della prima parte della Teologica Somma art. 6., in cui prova che l' anima umana è incorruttibile, ed immortale, ſciogliendo la prima obbjezion che ſi fa, tratta appunto del paſſo sì decantato dell' Eccleſiaſte: *Similiter ſpirant omnia, & nihil habet homo jumento amplius*: e riſponde eſſer ſimile l' uomo alle beſtie quanto al corpo, non quanto all' anima; perchè quella de' bruti ſi produce da una virtù corporea, e quella dell' uomo immediatamente da Dio; onde ſon ſimili nella morte quanto al corpo, non quanto all' anima (b). Ma a che

(a) *Anima ſpiritualis brutorum profligata. Dial.* VIII.

(b) *Ad primum ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex perſona inſipientium, ut exprimitur Sap. 2. Quod ergo dicitur quod homo, & alia animalia habent ſimile generationis principium, verum eſt quantum ad corpus: ſimiliter enim de terra facta ſunt omnia animalia, non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc ſignificandum dicitur Geneſeos 1. quantum ad alia animalia*: Producat terra animam viventem: *Quantum vero ad hominem dicitur*: Quod inſpiravit in faciem ejus

a che cercar quà e là varj teſti, quando ſi ſa che quell' Angelo delle Scuole, e nella Teologica Somma in un articol diſtinto (a), e in quella contro i Gentili in un capo intero (b) ricerca appoſtatamente ſe l' anime delle beſtie ſieno ſpirituali, e da ſe ſuſſiſtenti; e per varie ragioni dimoſtra che no, conchiudendo che debbon corrompersi al morire degli animali? Se mai vi foſſe, come ſembra che ſiavi (c), chi pretendeſſe che l' Angelico favoriſca

(a) 1. *p. q.* 75. *ar.* 3.
(b) *Lib.* 2. *cont. Gent. cap.* 82.
(c) L' Autore dell' Appendice alle Novelle letterarie di Firenze del 1761., il quale ſi moſtra fautore della ſpiritualità dell' anima de' bruti, ſembra opinare che S. Tommaſo, e i ſuoi Diſcepoli la credano eſſi pure ſpirituale. Così trovo ſcritto alla pag. 14. „ Ma il caſo è, che la diſcorriamo tutto al ro-„ veſcio; che come ne' corpi vi è varietà di doti, e di per-„ fezioni, ed uno in qualche attributo è più eccellente dell' „ altro; così non repugna affatto alla ſapienza infinita del „ Creatore Supremo, l' avere dotata una ſoſtanza *immateriale* „ di qualche attributo di più, onde *ſpecificamente* ſi diverſi-„ fichi dall' altra. Ed è certo che una tal varietà ſpecifica „ l' hanno ritrovata *S. Tommaſo*, e *per una lunga ſerie* di tempi „ tanti altri uomini *grandi*, *e dotati di ſublimiſſimi ingegni*, *ed* „ *acutiſſimi logici*, *ed eccellentiſſimi metafiſici*, quanti ſono ſtati „ finora i ſuoi veri Diſcepoli. " Se per ſoſtanza *immateriale* intende l' Autore una coſa nè ſolida nè impenetrabile, cioè un eſſer di mezzo tra il corpo e lo ſpirito; dipendente però dalla ma-

ejus ſpiraculum vitæ. *Et ideo concluditur Eccleſ. ultimo:* Revertatur pulvis in terram ſuam, unde erat, & ſpiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. *Similiter proceſſus vitæ eſt ſimilis quantum ad corpus, ad quod pertinet quod dicitur in Eccleſiaſte*: Similiter ſpirant omnia: *&* Sap. 2. Fumus & flatus eſt in naribus noſtris *&c. Sed non eſt ſimilis proceſſus quantum ad animam; quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falſum eſt quod dicitur*: Nihil habet homo jumento amplius. *Et ideo ſimilis eſt interitus quantum ad corpus: ſed non quantum ad animam. D. Thom.* 1. *p. q.* 75. *ar.* 6. *ad* 1.

risca l' opinione della spiritualità dell' anime delle bestie, s' ingannerebbe a partito, e mostrerebbe di aver poca esperienza delle sue opere, e delle sue dottrine.

Egli

---

materia per modo, che da essa generandosi, naturalmente corrompasi al morire dell' animale; e l' Angelico, e i suoi veri Discepoli son senza dubbio di questa opinione. Ma se per sostanza *immateriale* intenda un vero spirito semplicissimo e per se sussistente in maniera che produr non si possa che per creazione, e conseguentemente mancare non possa che per annichilazione; sarebbe in un errore de' più solenni, se mai si avvisasse che la scuola *Tommistica* sostenga questa sentenza.

Evvi pure il dotto Autore del libro intitolato *Anima brutorum secundum sanioris Philosophiæ canones vindicata*, che nel Dialogo 3. pag. 44. arreca un testo di S. Tommaso, onde confermare la spiritualità dell' anima delle bestie; perchè dice che corrispondente al grado della *immaterialità* di una sostanza, debba essere anche il grado della sua cognizione: *Patet quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, & secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*. Da che conchiude l' erudito Autore ch' essendo conoscitrici anche le bestie, ne viene di conseguenza che secondo questo principio dell' Angelico *immateriali* debbano essere le lor' anime. Ma anche qui si dee avvertire che se da questa dottrina del Santo Dottore si voglia conchiudere che l' anime delle bestie, perchè sono anch' esse in lor maniera conoscenti, debbano essere immateriali, cioè che non sieno materia grave, solida, impenetrabile; il raziocinio è giustissimo: ma non già se si volesse dedurre che debba essere un vero spirito da se sussistente senza del corpo. E per tutto intendere senza equivoci, vuolli riflettere che *l' immaterialità* secondo i principj Peripatetici considerata in generale, come nello accennato luogo la considera S. Tommaso, non si prende per la vera spiritualità, ma solo per una certa elevazione sopra la materia: quindi è che le *forme sostanziali* non hanno secondo gli Scolastici per lor medesime nè solidità, nè gravità, nè impenetrabilità ec.; onde chiamare si possono in certo qual modo *immateriali*, e più o meno secondo la lor maggiore, o minor perfezione. Da che ne segue (parlo sempre co' Peripatetici) che secondo che una forma è più, o meno immersa nella materia, la quale limita le operazioni delle forme, è più o meno capace di cognizione. Per la qual cosa le anime delle bestie, che per la loro maggior

Digitized by Google

Egli è ſuperfluo ch' io m' eſtenda più oltre in arrecare i paſſi di altri Santi Padri, i quali in ſpiegando le parole della Scrittura: *Producat terra animam viventem*: *Producant aquæ reptile animæ viventis*: ovvero quell' altre: *Faciamus hominem ad*

H *ima-*

---

gior perfezione ſopra l' altre forme materiali, ſon più ſopra la materia elevate, da eſſa però e nell' eſſere, e nell' operar dipendenti, hanno una cognizion limitata, e che non ſi eſtende più in là delle coſe ſingolari e ſenſibili. L' anima noſtra all' oppoſito, che quantunque imprigionata nel corpo, pure non ne dipende nell' eſſere, ha una operazion ſua propria, e aſſai più perfetta; cioè la cognizion delle coſe ſpirituali ed aſtratte dalla materia. Iddio poi ch' è un eſſere ſempliciſſimo, e infinitamente ſuperiore ad ogni limitazion di materia, è infinitamente nel modo di conoſcer perfetto. Chi ha qualche tintura del ſiſtema Peripatetico intorno alle forme lor ſoſtanziali, ſcorgerà facilmente la verità di quello che accenno; e tanto meglio ſe ſi leggerà tutto intero l' articolo 1. della queſt. 14. della prima parte della Teologica Somma, da cui furono tratte le recate parole.

Un altro rifleſſo ſi fa pure ſopra ciò che dice l' Angelico, cioè che l' intendere non può eſſere un' azion di alcun corpo, nè di alcuna virtù corporea: *Intelligere non poteſt eſſe actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ*. Da che ſi vorrebbe conchiudere, che ſiccome le beſtie intendono, così debbono avere un' anima ſpirituale, e indipendente dalla materia. Ma qui S. Tommaſo parla di quella intelligenza, che ſi fa per l' aſtrazion da' fantaſmi, e ch' è tutta propria dell' uomo, come quando penſa all' ordine, alla verità, alla ſapienza, a Dio ec., non già di quella ſemplice cognizione che ſi ha per mezzo de' ſenſi, e ch' è determinata a coſe ſingolari, come addivien nelle beſtie. Ma di queſta differenza tra il vero penſiero, e la ſemplice percezione me ne verrà il deſtro di parlarne nella ſeconda parte, da cui ſi capirà meglio la mente del ſanto Dottore.

Nell' onde ſolca, e nell' arena ſemina,
E 'l vago vento ſpera in rete accogliere

chi ſi luſinga di trovare in S. Tommaſo un ſoſtenitore della ſpiritualità dell' anima delle beſtie. Il perchè eziandio l' erudito Sig. Conte Lorenzo Magalotti nella Lettera XXIV. delle familiari piglia inganno avviſandoſi che S. Tommaſo favoriſca la vera ſpiritualità dello animante principio de' bruti, perchè la vuole come una coſa di mezzo tra il corpo e lo ſpirito.

imaginem, & ſimilitudinem noſtram : ſono tutti uniformi in aſſerire che l'anime delle beſtie ſono ſtate fatte dalla terra e dall' acque, e però eſſere materiali per modo che mancano naturalmente e periſcon col corpo ; a differenza dell' anima noſtra, la quale, poichè ſpirituale, ſuſſiſte in eterno: onde il P. Fraſconi francamente aſſeriſce che niun Cattolico prima di queſti ultimi ſecoli ſi è mai immaginato di credere ſpirituale l'anima delle beſtie; e che la ſentenza della ſpiritualità, che domina oggigiorno, era sì poco accreditata, che non fu nè pur giudicata degna di confutazione (a). Quindi è che nel libro *De Eccleſiaſticis Dogmatibus*, il quale ſebbene non ſia di autorità divina, pur preſſo tutta l'antichità è ſempre ſtato in grandiſſima venerazione, e ſpeſſo citato fu dall' Angelico, ſi ha eſpreſſamente che l'uomo ſolo, e non il bruto ha un' anima ſpirituale, e di per ſe ſuſſiſtente : *Solum hominem credimus habere animam ſubſtantivam : animalium vero animæ non ſunt ſubſtantivæ*.

LI. Intorno però alla mente degli antichi Cattolici ſi dubita per alcuno, ſe Arnobio attribuito abbia alle beſtie la ragione, ed un' anima ſpirituale. Io l'ho letto attentamente nel lib. 2. *Adverſus Gentes*, in cui lungamente favella de' bruti; e quantunque e' ſia veriſſimo, che quanto al corpo egli ponga moltiſſima ſimiglianza tra gli uomini, e tra le fiere, pure intorno alla ragione mi pare che la con-

(a) *Certe quid erat de anima brutorum tractanti magis obvium, quid dictu facilius, quam illam aſſerere ſpiritualem? Cum ergo nullus Ortodoxus ante propinquiora nobis ſæcula id ſenſiſſe, aut docuiſſe inveniatur, maximum eſt argumentum apud omne tam futilem, erroneamque apparuiſſe, ut nec impugnatione dignam judicaverint ſententiam hanc Quæ cum ita ſint, quid jam ponderis habet paucorum aſſertio contra tot Eccleſiæ ſæculorum venerandam ſemper, plurimique faciendam authoritatem? Anim. ſpir. brutorum profſig. Dial. 2.*

conceda ſoltanto all' uomo; giacchè dice che noi ſiam ragionevoli, e nella intelligenza vinciam ogni genere di muti animali: *Sed rationales nos ſumus, & intelligentia vincimus genus omne mutorum*. E favellando quindi della loro induſtria nel fabbricar le lor tane, e i lor nidi, dice che in queſte loro opere ſi ſcorgono alcune tracce di ragione e ſapienza: *Tamen in his ipſis, quæ roſtris atque unguibus faciunt, multa ineſſè conſpicimus rationis, & ſapientiæ ſimulacra*. Da che non ſi può poſitivamente conchiudere che attribuiſca alle beſtie una vera ragionevolezza, ma ſoltanto un ombra, una ſpezie di ragione: *rationis, & ſapientiæ ſimulacra*; in quanto che le loro opere eſſendo dallo Autore della natura dirette, ſembrano ragionevoli come le noſtre: in quella guiſa appunto che S. Tommaſo, e con eſſo alcuni altri, dicono che nelle operazioni de' bruti vi è una certa analogia di ragione.

Ma quantunque aveſſe Arnobio attribuito alle beſtie la ragione, non ſi potrebb' egli conchiudere che aveſſe lor conceduta eziandio l'anima ſpirituale: mentre quantunque non paja affatto lontano dall' antica ſentenza della metempſicoſi, onde l'anime di certi uomini ſcellerati e vizioſi poſſano dopo morte in gaſtigo de' loro delitti paſſar ne' bruti; pure poſitivamente non lo aſſeriſce. E ſebben dica che per la medeſima coſa e l'uomo e le beſtie ſieno animali, e abbiano il moto vitale, contuttociò potrebbeſi queſto intendere di un qualche principio materiale, onde vegeta il corpo (a): o ſe pur vo-

(a) *Quod ſi & illud verum eſt quod in myſteriis ſecretioribus dicitur, in pecudes, atque alias belluas ire animas improborum, poſtquam ſunt humanis corporibus exutæ: manifeſtius comprobatur vicinos nos eſſe, neque intervallis longioribus diſparatos. Siquidem res eadem nobis & illis eſt una, per quam eſſe animantia dicitur, & motum agitare vitalem. Arnob. Lib. 2. adver. Genes.*

leſſe che l' anima delle beſtie foſſe alla noſtra ſomiglievole, non ſi dovrebbe nè pur dire perciò che l' aveſſe ammeſſa ſpirituale; giacchè fu in queſto errore che l' anima umana, poichè può ſentir negli abiſſi il dolor che le viene dal fuoco, non poſſa eſſere veramente ſemplice e ſpirituale, e che dal fuoco ſteſſo divoratore verran l' anime finalmente diſtratte, e quelle ſole ſaran dalla diſſoluzione ſalvate, che ſi convertiranno alle minacce od agli inviti divini (a): onde poi dice che le anime noſtre non ſono ſpirituali, ma di una certa mezzana ſoſtanza: *Sunt mediæ qualitatis*. Il perchè non ha potuto a meno il Bayle di oſſervare non avere Arnobio creduta nè pur l' anima ſua un eſſere ſpirituale ed immortale: *Il ne croioit donc pas que ſon ame fût un être ſpirituel, immateriel, immortel* (b). Non dee adunque l' autorità di queſto antico Criſtiano aver forza alcuna in queſta materia; mentre oltre di che non moſtravaſi lontano da alcuni errori, che da lui forſe ſi bevvero a' fonti Platonici, egli era ſoltanto Catecumeno, e mediocremente inſtrutto ne' dogmi Cattolici, qualor pubblicò la ſua opera contro i Gentili; onde ſi farà poi illuminato collo andare del tempo, ed avrà abbandonate le ſue opinioni; come lo accennerò in appreſſo colle parole di un erudito Scrittore.

Di Lattanzio Firmiano, che fu diſcepolo dell' antidetto Arnobio, per alcuni ſi dubita ſe abbia creduto

(a) *Non eſt abſono ſuſpicatus.* (Plato) *eas* (animas) *jaci in flumina torrentia flammarum globis, & cœnoſis voraginibus terra. Jaciuntur enim, & ad nihilum redactæ interitionis perpetuæ fruſtratione vaneſcunt. Sunt enim mediæ qualitatis, ſicut Chriſto auctore compertum eſt, & interire quæ poſſint Deum ſi ignoraverint, vitæ & ab exitio liberari, ſi ad ejus ſe minas, atque indulgentias applicarint. Arnob. adver. Gent. Lib. 2.*

(b) *Bayle Dict. Art.* Rotarius *Rem. D.*

creduta ſpirituale l'anima delle beſtie, perchè pare ch' e' dica non v' eſſere altra differenza tra l'uomo e i bruti che la ſola religione: *Solus enim ſapientia inſtructus eſt, ut religionem ſolus intelligat, & hæc eſt hominis atque brutorum, vel præcipua, vel ſola diſtantia* (a). Ma oltrachè non parla egli aſſolutamente, ma con dubbiezza: *vel præcipua, vel ſola diſtantia*: quantunque venga ammirato per la ſua Tulliana eloquenza, i ſuoi ſcritti però ſono di alquanti errori coſperſi; onde il Romano Pontefice Gelaſio primo nel Concilio Romano gli chiamò apocrifi: *Opuſcula Lactantii apocrypha*: e il Cardinal Bellarmino nel libro degli ſcrittori Eccleſiaſtici dice che l'opere di queſt' uomo, ſiccome ſi accoſtano alla Ciceroniana eloquenza, così ſono da varj errori bruttate, onde non ſenza cagione Gelaſio Papa nel Concilio Romano volle che ſi aveſſero per apocrife (b).

Per altro aſſolutamente parlando in altro luogo affermane chiaramente Lattanzio non eſſere ſtata agli animali conceduta, come a noi, un' anima ragionevole: *Ceteris animantibus quoniam rationabilem iſtam vitam non attribuit* (c): e l'Autore del libro intitolato *Remarques critiques ſur le Dictionnaire de Bayle* a quelle parole poſte all' Articolo *Rorarius*, in cui dallo ſteſſo Bayle ſi afferma avere Lattanzio da Arnobio appreſo a non iſtabilire altra differenza infra l'uomo e le beſtie che il culto di Dio (d), aſſeriſce che Lattanzio non ha mai ſo-

 ſtenuto

(a) *Lactantius lib. 7. de Ira Dei.*

(b) *Quemadmodum ad eloquentiam Tullianam accedunt, ita erroribus variis ſic deformata ſunt, ut non ſine cauſa Gelaſius Papa in Concilio Romano apocryfa cenſeri voluerit.*

(c) *De Opific. Dei.*

(d) „ C' eſt d' Arnobe, ſans doute, que Lactance avoit ap„ pris à n' etablir d' autre difference entre elles & l' homme „ que celle du culte de Dieu. " *Bayle Dict. Art.* Rorarius *rem. D.*

ſtenuto ciò che gli attribuiſce il Bayle ; da che Lattanzio ſi è preſo aſſai cura di confutare lo ſteſſo ſuo maeſtro Arnobio , e di ſoſtenerne le contrarie verità , come ſi può raccogliere nella Apologia di Lattanzio contro il Bayle fatta dal P. Merlin Geſuita (a) . Il Bayle medeſimo fa un altro rifleſſo , cioè che quantunque Lattanzio aveſſe alle beſtie attribuito l' intelligenza e la ragione , non ſi dovrebb' egli conchiudere che ſoſtenuta aveſſe ſpirituale la lor' anima , ed immortale ; perchè a ſuoi tempi non conoſcevaſi chiaramente la conneſſione , che paſſa tra il penſiero , e la ſpiritualità (b) . Comunque ſia , ſebbene Lattanzio , ed altri paja che attribuiſcano a' bruti l' intelligenza ſul rifleſſo delle ſtupende loro operazioni ed induſtrie , non ſi vuol già dire che concedeſſer loro per queſto un' anima ſpirituale ; mentre non le attribuivano ad una ragione lor propria , che le dirigeſſe , ma alla provvidenza

(a) „ Lactance n' a jamais tenu le ſentiment que Bayle „ lui attribuë, & ſi Arnobe a crû , comme on n' en ſçauroit „ douter, que l' Ame des Bêtes étoit raiſonnable, il faut ſe „ ſouvenir qu' il n' etoit que Catéchumène, & que mediocrement inſtruit des Dogmes Catholiques, quand il publia ſon „ Ouvrage contre les Gentils. Il eſt vraiſemblable , qu' étant „ devenu plus éclairé dans la ſuite , il reconnu un erreur ſi „ groſſière. La raiſon qu' on en donne , c' eſt que Lactance , „ ſon Diſciple a grand ſoin de la réfuter, & de défendre les „ verités contraires, quoique Bayle en ait penſé. On trouvera „ des preuves de ces que je dis , dans *l' Apologie de Lactance „ contre M. Bayle , Seconde Partie , par le P. Merlin Jeſuite , „ imprimée dans les Memoires de Trevoux , 1736. Juillet , Par.* 1. „ *Art.* LXXIII. " *Remarques critiq. ſur le Diction. de Bayle Art.* Rorarius :

(b) „ Il ne faut croire pour cela , qu' il ait pretendu „ que l' ame des bêtes eſt ſpirituelle & immortelle ; car en ce „ tems-la on ne voioit pas clairment la liaiſon qui ſe trouve „ entre la penſé, & la ſpiritualité. " *Bayle Dictio. Art.* Rorarius *rem. D.*

videnza divina, che a ciaſcuna ſpecie degli animali ha date le attuzie lor naturali.

LII. Ma per confermar vieppiù l'argomento tratto dalla Scrittura e da' Padri circa la materialità dell' anima delle bestie, piacemi addurre l'autorità del quarto Lateranese Concilio, dal quale apertamente deducesi non venire esse compoſte di corpo e di ſpirito, e che anzi annoverare ſi debbono onninamente tra le corporali ſoſtanze; onde non ſenza una ſconcia ſtiracchiatura del canone ſi può da un Cattolico filoſofante ſoſtenere il contrario. Volendo adunque quel venerando conſeſſo (a) contro le ſignoreggianti ereſie definir come canone di fede eſſere Iddio di tutte coſe il ſuprem creatore, viene a dividere le creature tutte nelle ſpirituali, e nelle corporee, cioè nelle angeliche, e nelle mondane; indi nella umana, che partecipa dell' una e dell' altra, compoſta di ſpirito e corpo: *Firmiter credimus, & ſimpliciter confitemur, quod unus ſolus eſt verus Deus, & unum univerſorum principium, Creator omnium inviſibilium, & viſibilium, ſpiritualium, & corporalium, qui ſua omnipotenti virtute, ſimul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, ſpiritualem, & corporalem, Angelicam videlicet, & mundanam, ac deinde humanam, quaſi communem ex ſpiritu, & corpore conſtituram.* Definendoſi adunque eſſer Dio l'unico facitore ſupremo di tutte le creature e ſpirituali e corporee, e neſſun' altra ſoſtanza nominandoſi in fuori dell' uomo, la qual ſia compoſta di corpo e di ſpirito, ella è troppo evidente e natural l'illazione, che il ſacroſanto Concilio inſegni almeno indirettamente, e ſupponga non avere gli animali una natura miſta di ſpirito inſieme e di corpo.

(a) *In decret. fid. cap.* 1.

LIII. So che a ſchermirſi da queſto canone, per altro sì chiaro, riſpondeſi francamente, che non tutto ciò che incidentemente trattaſi ne' Concilj, ſi dee tener come norma di fede; e che ſi vuol piuttoſto por l'animo allo ſcopo, ed alla intenzione del Sinodo, che alla corteccia delle parole; ſiccome lo inſegna il Melchior Cano (a), e Siſto Seneſe (b). Per la qual coſa eſſendo ſtato lo ſcopo principal del Concilio di ſterminare ſoltanto l'empio dogma de' Manichei, e degli Albigeſi, ch' ammettevano due principj, l'uno buono e creatore delle ſpirituali ſoſtanze, l'altro malvagio e facitore delle corporee; baſtava perciò che definito aveſſe eſſere ſtate le creature tutte da un ſolo vero Dio create, ſenza cercare in che conſiſta l'eſſenza di ciaſcheduna. Ma una tale riſpoſta è a queſto luogo aſſai debole, e ingiurioſa ad un tale congreſſo. Imperocchè quantunqu' e' ſia veriſſimo, che la ſua principale intenzione foſſe di ſtabilire eſſer Dio l'unico creatore di tutte le coſe; pur per ciò ſteſſo era dovere de' Padri di definire che ogni ſoſtanza ſia ſtata da lui creata, per non dir che mancante foſſe la lor definizione. Dividendo eglino adunque tutte le creature come in tre claſſi, nelle ſpirituali e incorporee, tra cui annovera gli Angioli; nelle materiali e corporee, ſotto cui le mondane comprende; ed accennando nella terza claſſe gli uomini ſoli, i quali compoſti ſieno di ſpirito e di corpo; convien dir che gli animali non includagli in queſta, come non compoſti di materia e di ſpirito; e che reſtino accennati in alcuna delle due claſſi

(a) *Non omnia, quæ aut juris, aut Conciliorum, volumina continent, doctrinæ Chriſtianæ ſunt judicia. Lib. 4. de loc. Theol.*

(b) *Oportet nos prædictam Synodicæ ſanctionis ſententiam magis juxta Concilii intentionem, quam juxta ſenſum verborum interpretari. Lib. 5. Biblia. Sanct. annot. 5.*

claſſi ſuperiori, cioè ſotto la corporea. E qui è da notarſi che gli eretici prenominati facevano particolar rimembranza de' bruti, i quali, poichè in gran parte gli ſcorgevano al genere umano nocivi e moleſti, come i ſerpenti, gli ſcorpioni, le moſche ec., ſoſtenevano particolarmente eſſere ſtati dal principio malvagio creati; onde il Concilio dovea averli ſingolarmente in veduta, e ſarebbe ſtata una mancanza indegna affatto di una tanta adunanza, ſe gli aveſſe dimenticati.

Egli è vano altresì l'altro rifleſſo che da alcuni ſi fa, cioè che quantunque il Concilio definito aveſſe ciò che appartiene alla natura delle create ſoſtanze, non ſi avrebbe contuttociò a dire che ſentiſſe contro la fede chi teneſſe la ſpiritualità dell'anima delle beſtie: in quella guiſa che eſſendo ſtato nello ſteſſo Concilio determinato che gli Angioli furon inſieme al mondo corporeo creati; pure non errerebbe in dogma di fede chi ſoſteneſſe eſſere ſtati prima d'eſſo prodotti; come lo hanno creduto aſſai Padri accennati dall'erudito Melchiore Cano (a). Lo ſteſſo ſi dica pure di chi ſoſteneſſe che gli Angeli non ſon veri ſpiriti, quantunque in queſto Concilio ſieno ſtati tra le ſpirituali ſoſtanze ripoſti. Egli è, diſſi, vano un tale rifleſſo; mentr'io non pretendo affermare che chi ſoſtiene la ſpiritualità dell'anime de' bruti, erri contro un articol di fede. Non mi paſſa ciò nè pur per l'animo. Dico ſolo che annoverandoſi dal Concilio nella claſſe delle ſoſtanze compoſte di corpo e di ſpirito l'uomo ſolo, e dovendo neceſſariamente i Padri per abbatter l'errore de' Manichei definire la creazione di tutte le coſe da uno ſteſſo principio, nè ommettere in alcun conto le beſtie, intorno a cui erravano ſingolarmente

(a) *De locis theologicis lib. 4. de Auct. Concil.*

mente gli eresiarchi predetti ; resta indirettamente definito, che le loro anime sieno corporee : onde la contraria sentenza non può non essere arrischiata, siccome quella sarebbe di chi or sostenesse che gli Angioli non sono spirituali, o che sieno stati prima del mondo visibil creati. Che poi molti Padri di Chiesa santa avanti la definizion del Concilio abbian creduto l'opposito, ciò nulla monta: poichè di altri in altre questioni è avvenuto lo stesso; i quali tutti se avessero intese le dirette, o le indirette definizioni de' Sinodi, avrebbero rispettosi abbandonate le lor opinioni.

Nulla qui dico di un altro tenue riflesso che fare si suole, cioè che se il detto canone dovesse escludere la spiritualità dell' anima delle bestie, dovrebbe escludere eziandio le forme sostanziali de' Peripatetici; perchè non sono nè corpo, nè spirito, nè una cosa d' ambedue composta. Le forme se non son corpo, sono però corporee, e dipendenti dal corpo; onde possono essere incluse nella classe delle creature corporali da' Padri accennate. Se il Concilio avesse precisamente divise le creature in corpo, e in ispirito, avrebbe forza l' instanza; mentre per corpo intendesi comunemente una cosa solida, grave, impenetrabile. Ma avendo usato soltanto il termine di *creatura corporea*; ed essendo secondo i Peripatetici creature corporee anche le forme sostanziali, perchè dipendenti dal corpo e nell' essere, e nell' operare; tutta la macchina cade da se.

Or per conchiudere il fin qui detto, se la sacra Scrittura parlando appostatamente della creazion degli animali, chiaramente ne dice che sono stati fatti dalla terra, e dall' acque: *Producant aquæ reptile animæ viventis*: *Producat terra animam viventem*: e tutti generalmente i Padri, e Dottori di santa Chiesa appoggiati alle sue espressioni per

una

una lunga ſerie di ſecoli hanno inſegnato che l'anime delle beſtie ſono corporee, e periſcono naturalmente al perire del corpo; ed inſino un generale Concilio, il quale ſi dee ſupporre in una coſa, che deduceſi dalla Scrittura, della ſteſſa opinione di tutti i Padri, indirettamente almen definiſce non eſſere gli animali compoſti di corpo e di ſpirito; non dovrà dirſi arriſchiata aſſai una opinione, che va a dare di cozzo contro tutta la ſacra venerabile antichità? Io confeſſo ingenuamente che ſe ſoſteneſſi la ſpiritualità dell' anima delle beſtie, e mi ſi opponeſſe l'autorità sì chiara della Scrittura, della tradizione, di tutti i Santi Padri, e della definizione di un generale Concilio, mi troverei in un labirinto, da cui non ſaprei trovare alcun filo ad uſcirne; ed entrando in me ſteſſo piglierei detto per me quello di Orazio:

Periculoſæ plenum opus aleæ
Tractas, & incedis per ignes
Suppoſitos cineri doloſo (a).

LIV. E pure a fronte di autorità sì chiare della Scrittura confermata da tutti i Padri, e fin da' Concilj, v'ha chi non ne fa caſo, e pretende nulla poterſi da eſſa nella preſente materia dedurre. Queſti è il ſoprarrecato Sig. Avvocato Guere Franceſe (b), il qual riferendo l'opinione del celebre M. le Gendre, che dall' accennato teſto: *Produxit terra animam viventem*: ne inferiva che le beſtie ſono animate, e di un' anima materiale, dice nulla poterſi nelle filoſofiche coſe conchiuder da' libri ſacri, da cui non ſi dee cercare la ſcienza della natura; perchè lo ſpirito di Dio che gli ha dettati, ha avuto in

(a) *Hor. Lib. 2. Carm. Od. 1.*
(b) *Hiſt. Critiq. de l'ame des Bêtes Tom. 2. pag. 205.*

in veduta di far ſoltanto de' ſanti, non di formar de' filoſofi. Ecco un' altra riſpoſta che da varj Moderni ſuol darſi, quando ſi veggon poſti dalla Scrittura in anguſtie. Riſpoſte però che non debbono piacere a coloro, che ben concepiſcono qual venerazione ſi debba alla parola di Dio ſcritta. Che il principale intento della Scrittura ſia di formare il coſtume, e fare de' ſanti, il concedo. Ma forſe che non ci può ella dar qualche ſaggio di filoſofia? E che? Quel Dio che ha fatte le coſe, e ſa come le ha fatte, non potrà dirne di alcune d' onde l' ha fatte? Convengo che la Scrittura non abbia per iſtituto di dettarci un corſo filoſofico, nè che voglia darci contezza della accelerazione del moto nella diſceſa de' gravi, della ſoſpenſion de' liquori ne' tubi Torricelliani, degli effetti della macchina elettrica, e di mille altre sì fatte coſe, che formano le delizie della moderna filoſofia. Ma non potrà darne notizia di qualche coſa di più intereſſante? Quante filoſofiche quiſtioni non vi vengon deciſe, intorno alle quali errarono ſolennemente i gentili Filoſofi, ed erreremmo forſe noi pure, ſe non veniſſimo riſchiarati dal lume infallibile della fede? Non ci ſi dice che Iddio è ſpirito; onde viene proſcritto l' errore degli Antropomorfiti, che lo volevan corporeo? Non ci ſi dice che il mondo è ſtato fatto nel tempo; onde viene atterrata l' opinione della eternità della materia? Non ci ſi dice che Iddio liberamente ha fatte le coſe; onde rimane abbattuta la follia di que' che per neceſſità di ſua natura le volevan prodotte? Non ci ſi dice che come le ha fatte; così ancor le governa; onde ſon confutati color che negano la provvidenza? Nella notizia che ci vien data della ſpiritualità e libertà dell' anima noſtra, non rimangono diſarmati i Materialiſti, e i Fataliſti? Nel ragguaglio dello ſtato dell' anime

dopo

dopo morte, non è ſconfitto il ſiſtema della metempſicoſi? Nella narrazion del peccato del primo Padre, non appar falſa la ſentenza della *preeſiſtenza* dell' anime, quaſi che in gaſtigo de' loro delitti anteriori foſſero ſtate imprigionate ne' corpi? In quelle parole: *Omnia flumina intrant in mare, & mare non redundat; ad locum unde exierunt flumina revertuntur, ut iterum fluant* (a): ci ſi dà qualche notizia della origin de' fonti. In quelle altre: *Cognovit bos poſſeſſorem ſuum, & aſinus præſepe domini ſui* (b): ſi moſtra la falſità del ritrovato Carteſiano, che le beſtie ſon ſemplici automati. Ed in quelle: *Nolite fieri ſicut equus & mulus, quibus non eſt intellectus* (c): *Comparatus eſt jumentis inſipientibus* (d): ſi ſtabiliſce che non ſon dotate di ragion, come l' uomo. E finalmente in quelle sì chiare: *Fundaſti terram ſupra ſtabilitatem ſuam, non inclinabitur in ſæculum ſæculi* (e): *Ipſe enim fundavit orbem immobilem* (f): *Stetit itaque Sol in medio cœli, & non feſtinavit occumbere ſpatio unius diei* (g): ci ſi porge come il fondamento di tutta l' aſtronomia, intorno a cui fabbricati furono da' filoſofi tanti caſtelli in aria (h). Or ſe-

tante

(a) *Eccleſiaſtes* 1. *ver.* 7.
(b) *Iſai.* 1. *ver.* 3.
(c) *Pſal.* 31. *ver.* 9.
(d) *Pſal.* 48. *ver.* 5.
(e) *Pſal.* 103. *ver.* 5.
(f) 1. *Paralip. ver.* 30.
(g) *Joſue* 10. *ver.* 13.
(h) Non ſi può egli certamente negare che i moderni Filoſofi dimoſtrata non abbiano una perſpicacia ſingolare nell' illuſtrar l' aſtronomia, e cercar di ſpiegar le cagioni de' giri de' cieli; eſſendo ora in voga il Newtoniano ſiſtema. Ma ſiccome queſto ſuppone immobile il ſole, e girevol la terra; però dicendoci la Scrittura con eſpreſſioni sì frequenti, chiare e preciſe;

tante filoſofiche queſtioni ſon nella Scrittura accennate, o deciſe, onde ſarebbe delitto, o almen temerità ad un filoſofante Cattolico il tenere l'oppoſto, non ſi poteva egli ancora decidere che l'anime delle beſtie ſono ſtate prodotte dalla terra, e dall' acque; e però dovere eſſere materiali? Forſe che il luogo non lo richiedeva? Non ſi trattava della creazion degli animali? Non era in certo qual modo neceſſario l'aſſegnare la differenza tra l'anima noſtra, e quella de' bruti, per non dar motivo agli empj di crederle uguali? Ora ſe quando diſcorreſi della creazione dell' uomo ſi dice eſſere ſtata la ſua anima inſpirata da Dio dopo la formazion della macchina: *Inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ* (a): onde da tutti i teologi la ſua ſpiritualità ſi deduce; dicendoſi per lo contrario che l'anima delle beſtie è ſtata fatta dalla terra e dall' acque: *Producant aquæ reptile animæ viventis*: *Producat terra animam viventem*: non dovrà crederſi materiale? Non ſarà una temerità il volere anteporre l'opinione dell' uomo alla parola eſpreſſa di Dio? Se tutti i ſanti Padri, i quali ſon dalla Chieſa riconoſciuti pe' veri interpreti della Scrittura, in iſpiegando le antidette parole ſono conſtantemente d'accordo aver Dio tratte dalla terra e dall' acque le beſtie, onde l'anima loro eſſendo materiale deve naturalmente perire allo ſcioglierſi della macchina; dovrà certamente crederſi da un Catto-

(a) *Gen.* 2. *ver.* 7.

ciſe, e da niun Padre, ed Interprete poſte in dubbio, ſtarſene il noſtro globo terreſtre librato immobilmente ſopra ſe ſteſſo; però un ſaggio filoſofante, il qual cerchi, come ſi debbe, una verità reale, dirò così, non una verità apparente; potrà ammirarlo al più, come una ipoteſi ingegnoſa; non già ſeguirlo, come una vera opinione.

Cattolico l' interpretazione lor per la vera (a). E qual difficoltà v' ha egli ad eſſere nello ammetter ne' bruti un principio dipendente dalla materia, ſe patentemente cel viene a dir la Scrittura, e tutti con eſſa i Padri (b), le cui aſſerzioni ſi veggono con-

(a) Si vegga l' erudito Gian-Girolamo Sbaragli nel ſuo libro intitolato *Entelechia, ſeu anima ſenſitiva brutorum*, il quale in una intera diſputazione dalla pag. 181. fino alla 320. dalla aſſiſtenza dello Spirito Santo, dalla ſapienza de' ſacri Scrittori, e da altri forti motivi dimoſtra con molta erudizione quale riſpetto debbaſi da' filoſofi al ſenſo letterale della Scrittura eziandio nelle fiſiche coſe. Si può vedere anche il P. Anſaldi nel libro 2. *de Princ. leg. nat. trad.* §. XVI. *pag* 235., *& ſeqq.*, il quale aſſeriſce che ſarebbe ſtata aſſai più certa la mente umana intorno alle coſe naturali, ſe foſſe ſtata attaccata alla tradizione antica; e che la fiſica di Mosè nel deſcrivere la creazione del mondo, contiene, ſiccome l' han dimoſtrato valenti autori, la più ſublime filoſofia; che queſta comunicata da Dio ad Adamo è paſſata ne' Patriarchi e ne' Profeti, da eſſa ſi è diramata poi negli Egizj, ſingolarmente quanto alla aſtronomia; e che il ſiſtema generale del mondo da eſſi eſpoſto era conforme a quel degli Ebrei, e conſeguentemente alla verità; e finalmente ſimile a quel degli Ebrei il ſiſtema de' Padri. Il che concorda con quel ch' ho detto circa l' immobilità della terra.

(b) Egli è tanto vero che dall' argumento tratto dalla rivelazione deduceſi eſſere materiali l' anime delle beſtie, che lo ſteſſo M. Bayle, nemico per altro acerrimo de' Peripatetici ſingolarmente nella preſente queſtione, sfidando gli Scolaſtici medeſimi a dargli una pruova efficace che l' anima de' bruti ſia una forma materiale, e quella dell' uomo un vero ſpirito; vuol che preſcindano dalla Scrittura, e da' dogmi della Religione, e che parlino ſoltanto ſecondo la ragion naturale. „ Je „ ſuppoſe qu' ils ne raiſonnent que ſur les principes de la lu„ mier naturelle, ſans recourir a l' Ecriture, ni aux dogmes „ de la Religion, & je leur demande un bonne preuve que „ l' ame des bêtes ſoit corporelle, & que la notre ne le ſoit „ pas. " *Diction. Art.* Rorarius *rem. F. pag.* 2477.

Io credo che anche il Sig. Avvocato Guere temendo di non dover conſeſſare avere i Padri della Chieſa ammeſſa ſulle tracce della Scrittura l' anima material nelle beſtie, con bella galante-

ria

confermate per l'esempio sì luminoso di tanti insetti, che vivon divisi?

LV. Conchiudiamo pertanto l'argomento tratto dalla rivelazione, e rechiamo le molte in poche. Il vocabolo *Spiritus* nella Scrittura ha molti significati, onde non sempre dinota una spirituale sostanza, ma spesso o la respirazione, o l'anima qual ch'ella siasi de' viventi. Dunque qualora si trova applicata alle bestie non può necessariamente conchiudere per un vero spirito. All'opposito la voce *Anima* applicata a' viventi significa sempre mai quel principio onde vivono. Dicendoci adunque la Scrittura che l'anima delle bestie è stata fatta dalla terra e dall'acque, non può essere propriamente spirituale. Dunque la parola *Spiritus* rispetto agli animali non si vuol intendere rigorosamente per un vero spirito, ma solo per la loro anima, la quale poichè prodotta dalla materia, debb'essere materiale; come tutti convengono i santi Padri, e deducesi da un generale Concilio. Dunque anche secondo l'argomento tratto dalla rivelazione conta quant'è ben fondata l'opinion che sostiene un'anima materiale ne' bruti.

---

ria, e cogli scherzi suoi consueti esentato siasi dal riportarne le opinioni; con dire che questi santi Uomini non hanno parlato che di passaggio delle filosofiche quistioni; e che occupati a difendere il Cattolico dogma contro gli attentati de' suoi nemici, e ad instruire i fedeli, non volevano spendere il prezioso lor tempo nell'esame di simili bagatelle. *Hist. crit. de l'ame des Bêtes to. 1. pag.* 270.

Fine della Prima Parte.

PAR-

PARTE SECONDA.

I. Esposte quelle gravissime difficoltà, le quali e per parte di natural raziocinio, e per parte della esperienza, e per parte della autorità della Scrittura, de' Concilj, e de' Padri, e del consentimento universale di tutta la sacra venerabile antichità rendono affatto insussistente la sentenza della spiritualità dell' anima delle bestie; ne verrebbe di conseguenza che si dovesse credere materiale, e mancante naturalmente col corpo. Ma poichè eziandio questa opinione, tuttocchè negli scorsi tempi più accetta, viene alla presente stagione per assai obbiezioni attaccata; sarà ora mio carico a sciogliere di mano a mano; onde queste pure discusse, venga per ogni parte comprovato quanto nel presente Trattato mi sono proposto.

Confesso che a dovere in questi tempi sì critici sostenere una sentenza, la cui maggiore disgrazia fors' è l' esser vecchia, onde viene da alcuni filosofi d' oggidì, che troppo amano la novità, non sol rigettata, ma anzi derisa che no; mi è costato una speculazione non ordinaria, ed una circonspezione assai grande. Ma ho vinto ogni riguardo, e superata ogni fatica sulla speranza (quando non sia lusinga) che avendo un esito non del tutto infelice, potrò far vedere, almen presso di giudici spassionati, che i Peripatetici non sono punto sprezzabili

ne' lor penſamenti ; e che hanno ragioni da non potere eſſere sì facilmente atterrate. Principierò adunque ad eſaminare que' raziocinj, con cui pretendono i moderni Filoſofi dimoſtrare che un materiale principio non poſſa eſſer capace delle operazioni, che ſi ſcorgono nelle beſtie; onde pongono in eſſo loro un' anima ſpirituale, e per ſe ſuſſiſtente. E poichè infra gli altri il chiariſſimo Sig. Antonio Genoveſi nella ſua Diſſertazione ſopra l'anima delle beſtie, che giace in fine della ſeconda parte degli elementi della metafiſica, ragionando ſopra i principj da' Moderni comunemente accettati, con molto impegno la ſpiritualità ne difende; piglierò le ſue ragioni, ed eſaminandole a fondo, dimoſtrerò non eſſere sì convincenti, che non laſcino luogo ad altrui di ſoſtener francamente la materialità di queſt' anime.

II. A dimoſtrare pertanto non potere eſſere l'anima delle beſtie materiale, pone per fondamento quel principio del Nevvton, cioè che le qualità de' corpi, che non poſſono nè aumentarſi, nè diminuirſi, e che ſi trovano in tutti que' corpi, in cui far ſe ne può l'eſperienza, conſiderare ſi vogliono come proprietà generali di tutti i corpi; ſiccome la gravità, la ſolidità, l'inerzia ec. (a). Da che egli conchiude così. La ſolidità, la gravità, l'inerzia ſono qualità generali di tutti i corpi, ſiccome tutti i filoſofi lo conſentono. Dunque ſe l'anime delle beſtie ſon corpi di quel genere, che noi conoſciamo collo eſperimento de' ſenſi, ſolide ſaranno ed inerti. Inerti e ſolide non ſon certamente,

(a) *Qualitates corporum, quæ intendi, & remitti nequeunt, quæque corporibus omnibus, in quibus experimenta inſtituere licuit, ineſſe deprehenduntur, pro qualitatibus corporum univerſorum habendas eſſe.*

tamente, sì perchè sono attive e se moventi, sì perchè percepiscono, sì perchè conoscono le relazion degli obbietti, sì perchè la virtù loro vitale penetra tutta la macchina. Non son dunque corpo (a). Potrei qui rispondet di slancio che le forme de' Peripatetici non sono corpo, non essendo esse nè solide, nè impenetrabili, ma una cosa di mezzo tra il corpo e lo spirito: onde l'argomento non potrebbe aver forza se non contro chì non ammette altre sostanze nel mondo che spirito, e materia. Ma poichè di questi enti mezzani dovrò parlarne più abbasso, e questi stessi principj hanno bisogno di qualche dilucidazione, veggiamo se sien talmente inconcussi che non dieno luogo ad alcuna eccezione. E perchè tutto il raziocinio dipende da quella prima proposizione, cioè che l'inerzia e la solidità sono proprietà di tutti i corpi; ragioniamo alquanto sopra di queste, e singolarmente sopra l'inerzia.

Se per inerzia de corpi intende il Sig. Genovesi con tutti i moderni Filosofanti che un corpo supposto che sia in quiete, come un macigno od una trave, non possa moversi da se medesimo e cangiar sito, o se pure è in moto, non vaglia a torcere da se stesso da quella direzione che gli venne impressa; come un sasso lanciato da fionda, o per la sua natural gravità cadente a perpendicolo

(a) *Quibus explicatis sic propositionem nostram demonstramus. Inertia & soliditas qualitates corporum sunt generica: ea in re consentientes habemus Philosophos omnes: ergo si brutorum animæ sint corpora ejus generis, qualia sensuum tactu cognoscimus inertes erunt & solidæ: sunt autem nec inertes, nec solidæ: id enim patet ex eo* 1. *quod sint activæ, spontaneisque motibus gaudent.* 2. *quod percipiant.* 3. *quod relationes objectorum cognoscant.* 4. *quod vis eorum vitalis tota corpora permeat; corpora ergo hujusmodi, qualia contendimus, non sunt.* §. XIII.

ſulla terra ; moſtrerebbe di avere ben poca levatura chi voleſſevi contraddire. Ma ſiccome vi ſono de' corpi, per ſolidi e impenetrabili che ſieno, i quali hanno in loro medeſimi una perenne attività ed energia, onde agiſcono ſopra gli altri ; così l'eſame di queſta intrinſeca azione verrà a farci comprendere, ſe l'inerzia decantata cotanto vaglia ad eſcludere un attivo corporeo principio nelle beſtie. Che poi vi ſieno de' corpi ſpiritoſi ed attivi lo veggiamo cogli occhi proprj, nè fa meſtieri di pruove. L'Angelico ſteſſo, il qual forma un articol diſtinto cercando ſe qualche corporale ſoſtanza ſia attiva, ne adduce per prova l'eſperienza : *Dicendum quod ſenſibiliter apparet quod aliqua corpora ſunt activa* (a) : ed eſtendeſi poi a confutare coloro che pigliavano abbaglio nello ſtabilire qual ſia il principio intrinſeco di queſte forze. Di fatto quale energia e virtù non ſi ſcorge nella calamita ad attrarre il ferro, nel ſeme a produrre le piante, nel fuoco a penetrare ogni corpo ; per nulla dire del ſole, il quale ha tanta attività ne' ſuoi raggi, che negli ſpecchi uſtorj raccolti non ſolo abbrucia la paglia od il legno, ma giugne infino a ſquagliare in un attimo i metalli e le pietre più dure, come ſe n'è più volte fatta l'eſperienza col famoſo ſpecchio Vilieziano rammentato tra gli altri dall'inſigne alchimiſta il Sig. Boheraave (b) ? Or qual ſarà egli il principio intrinſeco di queſte forze corporee ?

III. Il Sig. Genoveſi, che ſtando fermo nel principio della inerzia della materia, nega aſſolutamente che un corpo, per quantunque fino e dilicato egli ſia, poſſa eſſere ſe movente ed attivo, ricorre

(a) 1. *p. q.* 115. *a.* 1.
(b) *Elem. Chem. de Igne. Exper.* XV.

ricorre ad una ſpirituale ſoſtanza nè inerte nè ſolida, la qual ſia il principio di tutte le forze attive de' corpi; come lo afferma nella ſoprarrecata Diſſertazione (a), e come pure coſtantemente lo inſegna nella prima parte degli elementi della Metafiſica alla prop. XCVII. eſpreſſa in queſti termini: *Omnes vires activæ univerſi, & principia activa ſunt habenda incorporea, ideſt nec ſolida, nec inertia*. Se dunqu' ei pretende ch' il principio attivo de' corpi, come nel ſole, nel fuoco ec. debba eſſere una ſpirituale ſoſtanza diffuſa e penetrante per tutta la maſſa corporea, io dimando ſe queſto ente incorporeo non dipenda nel ſuo eſſere dalla materia per modo che dopo lo ſcioglimento, e la corruzione di queſta poſſa da ſe ſteſſo ſuſſiſtere, come l' anima noſtra ſuſſiſte dopo la morte del corpo; ovver ſe lo vuole talmente legato e dipendente dalla materia, che al perire di eſſa debba anch' egli perire. Se ammette queſta ſeconda ipoteſi ſarebbe quaſi il medeſimo che ammettere la ſentenza de' Peripatetici, i quali non altro dicono eſſer le forme ſoſtanziali de' corpi, che un principio intrinſeco nè ſolido nè impenetrabile, diffuſo per tutta la maſſa; ma però materiale, perchè dalla materia dipendente in maniera che ſenza di eſſa non può ſuſſiſtere: ed in tal caſo non ho difficoltà alcuna ad ammettere in queſto ſenſo la ſpiritualità dell' anima

(a) *Atque hoc adeo mihi eſt perſuaſum, ut putem nullam eſſe vim corpoream activam, quæ corpus dici poſſit, vireſque has omnes, aut incorporeas eſſe ſubſtantias, aut incorporearum ſubſtantiarum attributa. Nempe vires iſtæ activæ totam materiæ maſſam permeant, nihilque habent cum ceteris corporum qualitatibus commu. nis. Præterea ſine his viribus exiſtere corpora poſſe clare intelligo. Quid enim vetat exiſtere rem extenſam, ſolidam, tangibilem hujuſmodi activis viribus deſtitutam? Ergo vires iſtæ activæ mundanæ aut ſubſtantiæ ſunt incorporeæ, aut incorporearum ſubſtantiarum attributa.* §. XIV.

delle beſtie, la quale al morire del corpo debba anch' eſſa naturalmente perire.

Che ſe mai ſi pretendeſſe che una ſoſtanza veramente ſpirituale, nè dipendente nel ſuo eſſere dalla materia, foſſe il principio attivo, da cui deriváſſe l'energia de' corpi; io eſtimo di certo che un tal penſamento non ſol non verrebbene da' filoſofi ricevuto, ma ſarebbe infino deriſo. E chi potrà mai perſuaderſi che nel ſole, nel fuoco, ne' ſemi, o in altra corporea attiva ſoſtanza priva di cognizione e di ſenſo abbia a trovarſi uno ſpirito ſempliciſſimo per ſe ſuſſiſtente, che la ponga in azione, per modo che al conſumarſi della materia poteſſe eſiſtere naturalmente; in quella guiſa che allo ſcioglierſi per legge di morte della macchina umana, l'anima che l'informava da ſe ſteſſa ſuſſiſte? Se ciò ſi ammetteſſe, io chiederei che avverrebbe in varj caſi di queſti ſpiriti, che ſuſſiſtono di per ſe. Si appicchi fuoco, a cagion d'eſempio, ad un faſcio di legna. Comunque ſi generi queſto elemento, egli è certo che in eſſo ritrovaſi un attivo principio, mentre riſcalda, abbrucia, diſtrugge altri corpi (a). Queſto principio ſecondo la preſente ſuppoſizione dovrebb' eſſere una ſuſtanza incorporea, che può eſiſtere da ſe ſteſſa. Or ſi faccia che il fuoco conſumata tutta la maſſa, finalmente ſi eſtingua. Che avverrà di queſto ſpirito ſuſſiſtente indipendentemente dalla materia? Volerà verſo le ſtelle colle particole più ſpiritoſe e ſottili, o pur cercherà il ſuo ſepolcro colle più groſſiere ſotto le ceneri? Si dividerà per ventura, e ſi donerà mezzo al cielo, e mezzo alla terra? Ma come ciò s'egli è uno

(a) Suppongo ora che il fuoco non ſia attualmente racchiuſo ne' pori del legno, ma che di nuovo ſi generi; come lo proverò efficacemente a ſuo luogo.

uno ſpirito ſemplicisſimo ; e ſenza parti ? Correrà ad informare un altro corpo , o reſterà ſenz' azione ? Ma per rendere più ſenſibile la ſciocchezza di un tal penſamento , ſe mai vi foſſe chi lo favoriſſe ; ſi faccian correre , a maniera d'eſempio , a briglia ſciolta due generoſi cavalli , che ſeco rapiſcano alcun cocchio . Avviene talvolta che per la velocità del moto oltremmodo riſcaldandoſi l'aſſe , a cui ſono affiſſe le ruote , accendeſi e fuoco e fiamma . In queſto fuoco pertanto , ſiccome attivo e ſe movente , dovrà trovarſi una ſpirituale ſoſtanza , la quale da prima non era nel legno , poichè materiale ed inerte . Ecco dunque naturalmente dal corpo generato uno ſpirito . Ecco la materia groſſiera ed inerte divenuta madre di un eſſere ſemplicisſimo , e da ſe ſuſſiſtente . Ecco , dirò così , un figliuolo ribelle , che non ha dipendenza alcuna dalla ſua genitrice ! Si potrebber penſare mattezze più groſſolane ?

IV. So che a ſalvare in qualche maniera queſte incongruenze potrebbeſi dire aver Dio al principio delle coſe creato uno ſpirito diffuſo per tutta la mole mondiale , che ſecondo la varietà de' corpi che informa , eſerciti varie operazioni , come di calore nel fuoco , di vegetazion nelle piante ec. ſiccome non ſolo gli antichi hanno ammeſſa l'anima generale del mondo , ma aſſai moderni han ſoſtenuto lo ſpirito univerſale , o principio chiamato *Hirchcon* , o *Hylarchicon* , tra' quali l'Elmonzio , Errico Moro , il Cudvvorth , ed altri Ingleſi ; come vedere ſi può da una Diſſertazione *de Anima mundi* di Adamo Rechembergio teologo di Lipſia . Ma oltrechè niuna pruova ſi ha di una tale opinione , io chieggo ſe queſta ſoſtanza che anima il mondo , è un vero ſpirito non dipendente nel ſuo eſſere dalla materia , e che ſia tutta in tutte le parti dell' univerſo , come l'anima noſtra è in tutto il corpo ,

o Dio in tutto il creato; o pure se è un essere nè grave, nè solido, nè impenetrabile, dipendente però dalla materia per modo che senza di essa non possa sussistere. Se ricorrasi alla prima ipotesi, chi mai potrà persuadersi che un vero spirito semplicissimo, privo di parti, e che potrebbe da se stesso esistere senza i corpi, abbia ad essere quel principio che riscaldi nel fuoco, rinfreschi nell' aure, serva di virtù plastica ne' semi; in una parola che sia l' energia de' corpi fino insensati, una sostanza, che non è in guisa alcuna corporea? Io so che l' Angelico riferendo l' opinione di alcuni antichi, che attribuivano il moto del cuor degli animali non ad alcun principio intrinseco particolare, ma ad una natura universale, o ad una intelligenza separata; dice esser ridicola cosa il fingere che una generale sostanza debba vivificar tutti i corpi: mentre in tutte le cose naturali le affezioni e tendenze proprie di alcun genere, o di alcuna spezie debbono da un particolare principio intrinseco provenire (a). Certamente ch' ella è una cosa assai naturale che ogni corpo secondo la sua spezie debba avere in se stesso il principio intrinseco e particolare della sua energia ed azione; e mi parrà sempre mai una chimera quell' anima, e questo spirito universale; il quale se si concedesse, fomenterebbe l' errore stoltissimo degli antichi, ch' ammettevano una sola anima generale, ed un solo intelletto, che servisse per tutti gli uomini.

V. Che se poi si ammettesse la seconda ipotesi di

(a) *Dicunt autem quidam hunc motum naturalem esse non ab aliqua particulari natura animali intrinseca; sed ab aliqua natura universali, vel ab intelligentia. Sed hoc ridiculum est. In omnibus enim rebus naturalibus propriæ passiones alicujus generis vel speciei, aliquod principium intrinsecum consequuntur. D. Tho. Opusc. 35. de Motu cordis.*

di una ſoſtanza univerſale nè ſolida, nè impenetrabile eſteſa per tutto il mondo, ma dipendente in qualche modo dalla materia, in tal caſo non ſarebbe aſſai più naturale l' ammettere una forma diſtinta in ogni corpo attivo proporzionata all' azione ſua propria, come l' ha ammeſſa il Leibnizio, che non queſta forma generale, ch' eſſendo una ſola abbia poi a modificarſi in tante maniere diverſe, quante ſono le qualità, e le azioni diverſe de' corpi? E in vero ſe queſta forma univerſale debb' eſſere una ſola in tutto il creato, dovrà avere in ſe ſteſſa la virtù di tutti i corpi; cioè del fuoco, dell' acque, de' minerali, dell' erbe, delle piante, de' fiori ec. Ora in quel gran tratto di anima che informa il mare, non ſarebbe ſuperflua la virtù attiva del fuoco, ſe il fuoco è affatto all' acqua contrario? E nel ſeno di tanti macigni, ed orride montagnacce, ond' è ſeminata la terra tutta, non ſarebb' ella ſuperflua la virtù plaſtica di queſta generale ſoſtanza, ſe dal cuore de' ſaſſi non può naſcere filo d' erba? Comunque ſia, egli è, torno a ripetere coll' Angelico, aſſai più conforme al retto penſare, ch' ogni corpo abbia la ſua virtù, ed energia da un intrinſeco particolare principio, e diverſo ſecondo la diverſità di ciaſcheduno. Per la qual coſa eſſendo, come ho moſtrato, un aſſurdo che queſto principio ſia un vero ſpirito da ſe ſuſſiſtente; perciò le virtù attive de' corpi dovran provenir da un principio materiale, e dipendente dalla materia, o pure da qualch' altra ſoſtanza mezzana infra il corpo e lo ſpirito. Il perchè per l' inerzia cotanto decantata de' corpi non ſi potrà mai provare, a penſar rettamente, ch' eziandio nelle beſtie non vi poſſa eſſere un principio attivo, e materiale, qual ch' egli ſia, che debba in eſſo loro produrre almeno i moti naturali della vegetazione, del moto del ſangue, della cir-

circolazion degli ſpiriti ec., ch' è ciò che per ora ho inteſo provare.

Che ſe mai il Sig. Genoveſi per queſta incorporea ſoſtanza, da cui vuol che provengano le virtù attive de' corpi, intendeſſe un vero ſpirito non dipendente dalla materia, e capace a ſuſſiſtere ſenza di eſſa, non moſtrerebbeſi troppo a ſe ſteſſo uniforme. Imperocchè nella ſeconda parte degli elementi della Metafiſica alla prop. xx. vien cenſurando (però falſamente) i Peripatetici con S. Tommaſo intorno al commercio fra l'anima umana ed il corpo; dicendo che la loro ſentenza, onde ſoſtengono il fiſico influſſo tra la carne e lo ſpirito, pute di materialiſmo. E la ragion che ne adduce ſi è, perchè non avendo parti ſolide e materiali lo ſpirito, non ſi può intendere come poſſa portare impreſſione ſopra un corpo ſolido e grave, e vicendevolmente il corpo ſopra lo ſpirito, ſenza che anche queſto ſia materiale, onde colle parti ſue ſolide urtare con mutua azione e *reazione*, ed eſſere urtato. Or ſe voleſſe che le virtù attive de' corpi proveniſſero da uno ſpirito privo affatto di parti ſolide, e per ſe ſuſſiſtente, non ſembrerebbe mutato d'idea? Se queſta ſpirituale ſoſtanza, quantunque non avente ſolidità, può porre i corpi in azione, non potrà anche l'anima noſtra, tuttocchè ſcevera di ſimili parti ſolide, agir ſopra la macchina delle membra? Si finga pure queſta ſpirituale ſoſtanza motrice de' corpi di un genere infinitamente inferiore all'anima noſtra, ſarà però ſempre mai priva di parti materiali e groſſiere, onde dare di cozzo nella materia, e porla in moto. L'illazione è troppo chiara da ſe, nè richiede ulteriori parole.

VI. Ma a dirnela ſchiettamente, non credo io già che il Sig. Genoveſi per queſte ſpirituali ſoſtanze informatrici de corpi intenda un vero ſpirito

per

per ſe ſuſſiſtente indipendentemente dalla materia; da che nella prima parte degli elementi della Metafiſica dopo avere ſtabilito che le forze, e principj attivi dell' univerſo ſi debbon credere incorporei, cioè nè inerti, nè ſolidi (a); poco dopo ſoggiugne che queſti enti incorporei non ſi debbon ripor nella claſſe medeſima degli ſpiriti. Imperocchè queſti principj attivi, o ſia anime delle ſoſtanze dell' univerſo le intende nello ſteſſo ſignificato, in cui s' intendono dalle Scuole le anime vegetative (b). Se piace a Dio ecco, ſenza forſe avvederſene, da' Moderni più illuminati introdotte di nuovo le forme ſoſtanziali de' Peripatetici più ſolenni, le quali non erano nominate ſe non per eſſer deriſe. E che altro eſſer poſſono queſti enti incorporei, che non ſono ſpiriti, cioè eſſeri da ſe ſuſſiſtenti, ſe non ſon le forme Peripatetiche, od altra conſimil ſoſtanza dipendente nel ſuo eſſere dalla materia? O queſte ſoſtanze incorporee poſſono per ſe ſteſſe ſuſſiſtere ſenza il corpo; ed allora ſon veri ſpiriti, comunque di un genere infinitamente inferiore all' umano, mentre per ſpirito comunemente s' intende un eſſere privo di parti corporee, e che poſſa eſſiſter da ſe ſenza la materia: o s' intende un eſſere privo bensì di parti ſolide, ma che ſuſſiſter non poſſa ſenz' eſſa: e queſte ſono a un di preſſo le forme degli Scolaſtici.

Potrebb' eſſere che il Sig. Genoveſi intenda qualche coſa di mezzo tra i veri ſpiriti, e le forme Peripatetiche: ma ſe non dichiara di più la ſua

mente,

(a) *Omnes vires activæ univerſi, & principia activa ſunt habenda incorporea, ideſt nec ſolida nec inertia. Elem. Met. 1. p. prop.* XCVII.

(b) *Cave autem ne hæc cum ſpiritibus miſceas: vocabulum enim animæ ſic ego hic accipio, ut Scholæ animas dicunt vegetativas. Ibid.*

mente, io non ſono in iſtato per ora di concepire queſta mezzana ſoſtanza. So ch' ei dice che queſti principj attivi de' corpi gl' intende nella ſteſſa maniera che gli Scolaſtici intendon le anime vegetative: *Vocabulum enim animæ ſic ego hic accipio, ut Scholæ animas dicunt vegetativas* (a): onde potrei dire così. Le anime vegetative delle Scuole ſono le forme lor ſoſtanziali: il Sig. Genoveſi vuole che i principj attivi de' corpi ſieno ſimili alle anime vegetative: dunque vuol che ſieno ſimili alle forme lor ſoſtanziali.

Ma quand' anche non le ammetteſſe nel vero ſenſo de' Peripatetici, almeno ne ammette il nome: giacchè alla prop. XCVI. parlando delle forze attive de' corpi così ſi eſprime: „ Vis quædam activa, „ quæ corporum *forma ſubſtantialis* vocari poteſt, „ eſt una ex proprietatibus eſſentialibus corporum „ omnium. " Lo ſteſſo Leibnizio volendo che ne' corpi vi ſia un principio attivo, o ſia *entelechia* diſtinto dalla ſteſſa lor mole materiale e groſſiera, dal quale provengano le lor forze attive ſecondo la varia diſpoſizione della materia, non ha difficoltà di chiamarlo col nome di forma ſoſtanziale (b). Manco male che anco a' moderni Filoſofi non diſpiace più tanto il vocabolo sì odioſo di forma ſoſtanziale. Potrebbe eſſere che collo andare del tempo tornaſſe a piacere il ſignificato del nome medeſimo.

A buon

(a) *Ibid.*

(b) *Atque hinc judicari poteſt, debere in corporea ſubſtantia reperiri entelechiam primam, tamquam πρῶτον δεκτικὸν activitatis; vim ſcilicet motricem primitivam; quæ præter extenſionem, & molem ſuperaddita, ſemper quidem agit, ſed tamen varie ex corporum concurſibus per conatus, impetuſve modificatur. Atque hoc ipſum ſubſtantiale principium eſt, quod in viventibus anima, in aliis forma ſubſtantialis appellatur. In Act. Erud. Lipſiæ an. 1698. pag. 434.*

A buon conto tutti i più ſavj filoſofi d'oggidì convengono che i principj intrinſeci delle coſe ſono a noi occulti. Ma non ſono occulte anche le qualità Ariſtoteliche, e le forme ſoſtanziali? Aſcoltiſi il Dante che da ſincero Peripatetico così ſi eſprime.

Ogni forma ſoſtanzial, che ſetta
E' da materia, ed è con lei unita
Specifica virtude ha in ſe colletta,
La qual ſanza operar non è ſentita,
Nè ſi dimoſtra mache per effetto,
Come per verdi fronde in pianta vita (a).

Il che concorda con ciò che diſſe già S. Tommaſo: *Formæ ſubſtantiales, quæ ſecundum ſe ſunt nobis ignotæ, innoteſcunt per accidentia* (b). Io ſpero che i Filoſofi quando non avran più nè ſiſtemi, nè vocaboli da inventare di nuovo, ripiglieranno i vecchi, e trionferanno in molti capi que' medeſimi, ch' ora vengono conculcati. Ha, dirò così, la ſua ruota di fortuna anche la filoſofia, nè alcun filoſofo ha mai potuto fiſſarla ad un punto. Chi ſa che quell' Ariſtotile, che nel regno della filoſofi è tenuto ora sì a vile, non torni, ſe non a ſalir ſull' antico ſuo trono, almeno a farvi la ſua comparſa? Comunque ſia, eſſendo egli, come fu detto, aſſai più naturale che quelli principj intrinſeci, onde proviene l'attività ed energia de' corpi, ſe ſi vogliano nè ſolidi nè impenetrabili, ſieno piuttoſto una coſa dipendente dalla materia, e corruttibil con eſſa, che non un vero ſpirito, che poſſa ſuſſiſter da ſe; un ſimil principio nè ſolido nè inerte potrebbe ammetterſi eziandio ne' bruti, almeno quanto alle

(a) Purg. Can. XVIII.
(b) 1. p. q. 7. a. 1. ad ult.

alle funzioni della vita vegetativa, ſenza ricorrere ad una vera ſpirituale ſoſtanza.

VII. Ma poichè oltre la vegetazione v'han negli animali eziandio le ſenſazioni, veggiamo più diſtintamente da qual principio materiale debbano provenire; giacchè materiale ſi ha da me a provar la lor' anima. Chi pone la diverſità eſſenziale de' corpi nella ſola diverſità della figura e del moto delle minutiſſime particelle, onde vanno compoſti, non potrà egli giammai dimoſtrare ch' un corpo per lo ſol movimento diverſo, e configurazion delle parti poſſa divenir ſenſitivo, e provar gioia o dolore. Perchè ſuppoſto che queſti atomi e minutiſſimi corpicciuoli non abbiano altro di proprio, fuor ſolamente l'eſtenſion, la figura, l'impenetrabilità, l'inerzia; per quanto ſi agitino, s'aſſottiglino, e cangino di figura, non avverrà mai che poſſano divenir ſenſitivi: in quella guiſa che un pezzo di marmo per quanto ſi ſminuzzi, rimeſcoliſi, e diaſegli agitato e vario movimento, non acquiſterà mai la facoltà nè di veder, nè di udire, nè di provar noia o piacere. Egli è dunque meſtieri ch' oltre alle dette proprietà di figura e di moto, v'abbia nel corpo ſenſitivo un' altro principio, per cui divenga di cotali affezioni capace. S. Tommaſo in fatti alla queſtione 75. della prima parte della teologica Somma, in cui entra a parlare dell' anima umana, il primo articolo ch' egli forma è appunto a cercare ſe l'anima ſia corpo; e vien toſto a generalmente provare niun' anima potere eſſer corpo, cioè materia ſolida e impenetrabile. A ciò fare ei preſuppone che l'anima ſi dice eſſere il primo principio della vita in quelle coſe che vivono nel noſtro mondo; viventi dicendoſi le coſe animate, e le inanimate prive di vita. Queſta vita poi ci ſi manifeſta principalmente da due operazioni,

cioè

cioè per la cognizione, e pel moto. Ora gli antichi filosofi, i quali sollevare non si sapevano al di sopra della immaginazione e del senso, volevano ch' il principio di queste operazioni fosse alcun corpo; dicendo non altro esser le cose che corpi, e che ciò che non è corpo, è nulla: onde sostenevano dovere esser l' anima un qualche corpo. Ma questa loro opinione, prosegue il mio Santo Maestro, non può esser vera. Imperocchè ella è cosa manifesta che non ogni principio di quelle vitali operazioni, che si scorgono negli animali, si può dir che sia l' anima; altrimenti l'occhio sarebb' anima, perch' è principio della visione, senza di cui non si potrebb' esercitare la vista. Ma il primo principio intrinseco della vita, per cui l' animale e vive e sente, dicesi anima. Or quantunq' alcun corpo possa in qualche maniera esser principio di vita, come il cuore, da cui diffondesi il sangue; pure il primo principio della vita non può esser corpo. Imperocchè l'esser principio di vita, o esser vivente non conviene al corpo precisamente come corpo; altramente ogni corpo sarebbe vivente, o principio di vita. Dunque deve il corpo avere in se un principio distinto, per cui sia vivente: Il perchè l' anima ch' è il primo principio della vita, non potrà esser corpo, ma l' atto o sia la forma del corpo (a).

Molti altri son gli argomenti ch' arreca l'Angelico nel lib. 2. contro i Gentili a provare che l'anima non può esser corpo; infra i quali adduce quello de' moti spontanei degli animali, in cui, poichè se stessi moventi, vi dee essere una parte che muove, cioè l' anima, l'altra ch' è mossa, cioè il corpo. Ora essendo cosa per se manifesta che un corpo, che

(a) *D. Thom. 1. p. qu. 75. art. 2.*

che ſia in quiete, non può muovere un altro corpo, ſe prima eſſo non è moſſo da un' altro; ne ſegue evidentiſſimamente che l' animale, poichè paſſa dalla quiete al moto, quel principio, il qual lo muove, ch' è l' anima, non può eſſer corpo (a). Ma egli è ſuperfluo ch' io m' eſtenda a provare che l' anima ſenſitiva de' bruti non ha ad eſſer corpo; giacchè lo concedon gli ſteſſi Avverſarj. Solo è a vedere ſe queſto principio, o ſia queſt' anima, poſſa eſſere una coſa non avente nè gravità nè ſolidità, diffuſa in tutta la macchina animaleſca; talmente però alla materia ſoggetta che non poſſa ſenz' eſſa ſuſſiſtere; come ſono appunto le forme ſoſtanziali de' Peripatetici, che vengono ad eſſere una coſa di mezzo tra il corpo e lo ſpirito. E a ciò meglio fare veggiam ciò che i filoſofi ne penſarono.

Alcuni, tra' quali i partitanti di Carteſio, pronunziano a voce franca non darſi nel mondo alcuna ſoſtanza di mezzo tra uno ſpirito da ſe ſuſſiſtente, e dotato d' intelletto e di volontà, come gli Angioli e l' anima noſtra; e tra un eſſere materiale, eſteſo, ſolido, grave, impenetrabile, ſiccome i corpi. Ma chi loro lo ha detto? Qual rivelazion n' han avuto? Io ſono anzi in ciò di parere col Sig. Genoveſi (b) aver

(a) *Item, ſicut ſupra probatum eſt, & in 8 Phyſic. probatur, omne movens ſe ipſum componitur ex duobus, quorum alterum eſt movens, & non motum, & alterum eſt motum. Sed animal eſt movens ſeipſum: movens autem in ipſo eſt anima, motum autem corpus. Anima igitur eſt movens non motum. Nullum autem corpus movet, niſi motum, ut ſupra probatum eſt. Anima igitur non eſt corpus. D. Thom. 2. cont. Gent. cap. 65. n. 4.*

(b) *Nihil, inquiunt, melius eſt: aut corpora ſunt bruta, aut mentes noſtris ſimiles. Quid? unde id reſciverunt Carteſiani, duorum tantum generum ſubſtantias eſſe poſſe, corpora, & mentes? At videant quantum diſtemus: mihi potius, ut dixi, perſuaſum eſt, eſſe poſſe ſubſtantiarum numero infinitas, quæ generibus quoque diſcrepantibus infinitis ſint. Diſſertat. de anim. brut. §. XIX.*

aver potuto il ſommo artefice Dio creare infinite altre coſe di un genere totalmente diverſo e dallo ſpirito intelligente e volente, e dal corpo ſolido e impenetrabile; nè avervi ad eſſere chi debba ciò contraſtare. Se però il Sig. Genoveſi va con meco d'accordo in credere avere il ſommo Fattore create aſſai altre ſoſtanze diverſe affatto dallo ſpirito, e dalla materia, non ſo però preciſamente ſe lo ſarà pure intorno al modo della lor ſuſſiſtenza; cioè ſe abbia prodotte alcune mezzane ſoſtanze nè ſolide nè impenetrabili, ma dipendenti nel loro eſſere dalla materia; e però corruttibili a maniera delle forme Peripatetiche. Già fu per me avvertito di ſopra ch' egli ammette i principj attivi de' corpi non aventi nè ſolidità nè impenetrabilità, cui non vuole che ſieno veri ſpiriti; ma ſoltanto eſſeri ſimili alle anime vegetative degli Scolaſtici, le quali non altro ſono alla fin fine che le forme lor ſoſtanziali: *Vocabulum enim animæ ſic ego accipio, ut Scholæ animas dicunt vegetativas* (a). Che che ne ſia di queſto illuſtre Filoſofo, egli è certo che ſe ſi rifletta alla aſſoluta poſſanza di Dio, neſſuno ſaravvi sì ardito che neghi poterſi creare una mezzana ſoſtanza ſcevera di parti ſolide e impenetrabili, ma dalla materia nel ſuo eſſere dipendente.

VIII. E pure chi 'l crederebbe? V' ha de' filoſofi sì nimici de' Peripatetici, che per iſterpare dalle radici il ſiſtema delle forme lor ſoſtanziali, pronunziano francamente non ſolo non aver Dio create queſte mezzane ſoſtanze, ma non poterle nè pure crear, ſe il voleſſe. Il mentovato Sig. Avvocato Guere egli è quegli, che ciò ſoſtiene, e sfida tutti i Peripatetici a contraſtargliele. „ Mais „ je vais plus loin: je nie abſolument la poſſibi-

(a) *Elem. Met. par. prim. prop.* XCVII.

„ lité de cette troiſiéme eſpéce d' être ; je nie que „ Dieu puiſſe créer une ſubſtance, qui ſoit maté- „ rielle, & ne ſoit point matiére, qui ſent, & „ qui connoiſſe, & ne ſoit point eſprit (a). " Conviene di certo che queſto Filoſofo entrato ſia ne' teſori della onnipotenza divina, ed abbia inveſtigato l' inveſtigabile. Fin' ora la moderna filoſofia ſi era contro l' antica contentata di provare ſoltanto eſſere improbabili le forme ſoſtanziali. Adeſſo v' ha chi s' avvanza a ſpacciarle fino impoſſibili. Aſcoltiamo almeno quali ragioni egli adduce. Perchè, dice, Iddio non può cangiar delle coſe l'eſſenza. Ora ſecondo tutti i principj ſtabiliti in buona filoſofia egli è di eſſenza d' ogni ente, che ſente e conoſce, d'eſſere ſpirito; come di ogni ente privo di conoſcenza, d' eſſer materia: e sfida il più ardito di tutti i Peripatetici a contraſtargli la verità di queſti principj: „ Je défie le plus hardi des Pé- „ ripatéticiens d' oſer me conteſter la vérité de ces „ principes. " Io non ſono un Peripatetico de' più animoſi, che preſuma di entrare in lizza con un sì valente Filoſofo, e che deſideri, comecchè Italiano, di ſpezzare, dirò così, una lancia contro un Franceſe. Dico bene che queſti ſuoi principj, cui crede cotanto infallibili, punto non ſembranmi decisivi. E quanto a ciò ch' e' dice, che ſecondo i principj ſtabiliti in buona filoſofia, tutto ciò ch' è materiale debb' eſſer materia, cioè una coſa ſolida, grave, impenetrabile, io chieggo chi ſieno coloro, cui egli pretende che poſſano ſtabilir de' principj incontraſtabili, i quali venerar per ciaſcuno ſi debbano come oracoli. Forſe i ſoli moderni Filoſofi? Che queſti ſieno commendabili aſſai per la lor diligenza, ed eſattezza ſingolarmente nella fiſica ſperimen-

(a) *Hiſtoi. Critiq. de l' ame des Bêtes to. 2. pag.* 201.

rimentale, baſta leggere i lor dotti volumi per rimanerne perſuaſo. Ma quanto alla ricerca de' principj intrinſeci delle coſe, e de' principj metafiſici, non cedon lor punto gli antichi: anzi la più parte de' moderni ha dovuto bere alle lor fonti; non eſſendo in certi capi per altro ſtimabili che per avere ſaputo traveſtire le antiche opinioni alla moda; eſſendo queſto il conſueto coſtume degli uomini di arricchirſi delle altrui ſpoglie, e di dare un' aria di novità a ciò che ha dell' antico: ſiccome de' Greci, che agli Egizj rubaron le ſcienze, lo avverte il P. Anſaldi accennato; onde gli chiama ladri piuttoſto che inventori dell' arti (a). Or quanti ſublimiſſimi metafiſici per una lunga ſerie di ſecoli, in cui ha dominato l' Ariſtotelica filoſofia, tra' quali il gran S. Tommaſo d' Acquino, non ſolo hanno creduta poſſibile, ma fino reale l' eſiſtenza di un eſſere materiale, perchè dipendente dalla materia; ma che non è propriamente materia, perchè non è ſolido, nè impenetrabile? E vi ſarà poi chi pretenda non ſolo non darſi una tale mezzana ſoſtanza, ma nè pur' eſſer poſſibile? Certamente che ſi potrebbe dire a un tal filoſofo quello che già diſſe il Dante: (*Parad. Can.* XIX.)

Or tu chi ſe' che vuoi ſedere a ſcranna
Per giudicar da lungi mille miglia
Colla veduta corta di una ſpanna?

In fatti ſe gli uomini la concepirono in qualche maniera queſta mezzana ſoſtanza, non ſi potrà da

(a) *Verum quis ignorat Græcos, uti cæteras, ita & Aſtronomiæ ſcientiam omnem Egyptiis debuiſſe; ipſoſque fures potius, quam inventores artium fuiſſe, perpetuo Literatorum, ſeu potius humanitatis vitio, vetera ſub novitatis involucro incautæ poſteritati tradere geſtientis. Joſephi Religio a crimin. Baſnagii vindicata pag.* 62.

Dio non ſol concepirſi, ma così come l'ha conceputa, eziandio crearſi? Avrà potuto trarre dal nulla il vero ſpirito, ed il vero corpo, e non potrà trarre dal nulla una ſoſtanza mezzana tra l'uno e l'altro? Qual ripugnanza vi ha ad eſſere in ciò? Si opporrebbe forſe queſta produzione a qualch' attributo divino? Ma a quale di grazia? O pur ſi dirà ch'è per ſe ſteſſa impoſſibile? Ma chi ne l'ha detto, ovver rivelato? S. Tommaſo parlando della onnipotenza, dice che poich'eſſa ſi fonda ſopra l'eſſere infinito di Dio, il quale non è limitato ad alcun genere di ente, ma ha in ſe ſteſſo tutta la perfezione dell'eſſere; perciò tutto quello che può aver ragione di ente, contienſi nella linea di que' poſſibili aſſoluti, riſpetto di cui ſi dice onnipotente (a). Or chi ſarà egli sì animoſo ad aſſerire che riſpetto alla divina potenza non poſſa aver ragione di ente poſſibile un eſſer medio tra il corpo e lo ſpirito? Io ſon certo d'avviſo che il negare che Iddio poſſa produrre queſta mezzana ſoſtanza, ſia ingiurioſo aſſai alla ſua onnipotenza, quaſi foſſe riſtretta alla ſola creazion dello ſpirito e della materia; quand' anzi ſi debbe creder capace a produrre infinite ſoſtanze, cui noi non ſapremmo nè pur concepire.

Molto meno è poi certo l'altro principio dall' erudito Franceſe francamente ſpacciato, che tutto ciò che ſente e conoſce, dee neceſſariamente eſſere ſpirito. Se per conoſcenza intenda quel ragionare che fa il noſtro intelletto ſopra la natura, la verità, l'ordine delle coſe, e il penſare e riflettere agli enti ſpirituali, e il formare concetti e idee metafiſiche, vado con ſeco d'accordo che una tal facoltà convenire non poſſa che a un vero ſpirito. Perchè eſſendo cotali operazioni aſtratte dalla materia,

(a) *D. Thom. 1. p. qu. 25. ar. 3.*

teria, anche la ſoſtanza che le produce non ne debb' eſſere dipendente. Ma ſe intende ſoltanto quella ſemplice percezione, che ſi fa nelle beſtie alla preſenza di oggetti materiali, non troverà egli giammai, ſingolarmente nella antichità, tanti ſeguaci, onde potere ſtabilir come principio inconcuſſo, e generalmente da' filoſofi ricevuto, che non poſſa che ad uno ſpirito convenire. Già venne per me oſſervato che tutti i ſanti Padri ſulle traccie della Scrittura ammeſſa han nelle beſtie un' anima materiale: ed in tutto quel corſo di ſecoli, in cui Ariſtotile trionfò, le operazioni de' bruti furono da' più eccellenti filoſofi attribuite alle forme Peripatetiche, anch' eſſe materiali. Oltre di che tutte le operazioni de' bruti avendo dipendenza dal corpo, accennerò a ſuo luogo eſſere più naturale che provengano da un principio da eſſo pur dipendente, che non da uno che non vi dipenda, com' è lo ſpirito. Tralaſcio di ricordare i fenomeni de' vermi che vivon diviſi; perchè ne debbo fare altrove menzione. Or vegga egli ſe può ſtabilir come principio infallibile che il ſenſo, e la conoſcenza di oggetti almeno corporei attribuir non ſi poſſa che ad un vero ſpirito da ſe medeſimo ſuſſiſtente, per modo che nè pure Iddio poſſa dare, ſe il voglia, ad un eſſere dipendente dalla materia una tal facoltà di ſentire, e di conoſcer gli oggetti materiali.

IX. Ma io pago non ſon di provare ſoltanto che non ripugni per parte della onnipotenza divina che dare ſi poſſa una coſa materiale, la qual non ſia materia, cioè una coſa nè ſolida nè impenetrabile, corporea però, perchè dipendente dal corpo; ma voglio di più con alcune eſperienze moſtrare che ſi dà di fatto. Il primo eſperimento il deduco dal colore de' corpi, cui dico eſſere una coſa corporea; ma non già un vero corpo. E per iſpiegar meglio

il mio penſiero, vuolſi avvertir che per nome di vero corpo io intendo una ſoſtanza dotata di ſolidità e impenetrabilità, le quali proprietà ſono ſecondo tutti i filoſofi inſeparabili da un vero corpo, per modo che dovunque vi è ſolidità e impenetrabilità, ivi naturalmente parlando c' è vero corpo. Ciò poſto io dico così. V' hanno de' corpi che ſon colorati, come l'oro ec., e ve ne ſon de' diafani ſenza colore, come il criſtallo, o almen l'aria. Dunque il colore non è di eſſenza del corpo, che richiede la ſolidità e l'impenetrabilità; dunque non è corpo, ma ſolo una proprietà del corpo da eſſe diſtinta. Dunque non tutto ciò ch' è corporeo debb' eſſer corpo, cioè ſolido e impenetrabile. E ſiccome il colore egli è diviſibile al dividerſi della materia, come al dividerſi dell' oro ſi divide il ſuo colore; così appare non eſſere tanto infallibile ciò che ſi va con tanto ſtrepito decantando, che tutto quello, ch' è diviſibile, è corpo; e che non può dividerſi che la materia. So che niun colpo farà ſopra i Carteſiani un cotal raziocinio, ſiccome quelli che non ammettendo alcun colore reale ne' corpi, ſoſtengono intanto comparire eglino colorati, in quanto che i corpicciuoli della luce variamente rifleſſa imprimono un tal determinato movimento nell' ottico nervo. Ma poichè dimoſtrerò or' ora non eſſere probabiliſſimamente vero corpo la luce, e però i colori non poter dalla ſola ſua varia rifleſſion provenire, ſe non foſſe lucida, o colorata; perciò l'accennata ragione avrà ſempre mai la ſua forza.

Un altro conſimile raziocinio formar ſi potrebbe in ſentenza del Nevvton, il quale ſoſtiene che i colori ſieno realmente ſol nella luce, ma però ſuppoſta corpo. Imperocchè ſe colorata eſſa foſſe, non gli altri corpi, il colore non ſarebbe di eſſenza del corpo, che ſingolarmente richiede la ſolidità, e l'impe-

l' impenetrabilità ; altriment' ogni corpo dovrebb' eſſere colorato: ſiccome perchè la ſolidità e l' impenetrabilità è un attributo eſſenziale del corpo, ogni corpo è ſolido e impenetrabile. Oltre di che ſe la luce foſſe corpo, e foſſene colorata, perchè, dico io, non potrebbero eſſere colorati gli altri corpi eziandio?

Un altro rifleſſo fare ſi può ſopra la proprietà, ch' ha la luce d' illuminare gli obbietti, la qual facoltà dico eſſere una proprietà corporea, ma non già corpo. Supponghiamo per ora che la luce ſia corpo, cioè una coſa compoſta di particelle ſolide, impenetrabili, figurate. Or queſta proprietà che ha d' illuminare, non conviene alla luce ſol perch' è corpo, cioè avente ſolidità, impenetrabilità, figura; altrimenti ogni corpo dovrebb' eſſere illuminante: e da altra parte, come vedraſſi a ſuo luogo, non ſi potrà mai efficacemente provare, ch' un corpo pel ſolo ſolo diverſo movimento e figura delle ſue minutiſſime particelle, poſſa da opaco ch' egli è divenire lucido; nè che queſta qualità di riſchiarare gli obbietti non altro ſia che un ſemplice moto delle particole della luce per ſe medeſime ciechè ed oſcure. Dunque la lucidità è una coſa corporea totalmente diſtinta dalla ſolidità e impenetrabilità, che ſingolarmente ſi conſidera nella materia. Dunque è una coſa materiale, e non è propriamente materia.

Potrei a confutazione di quel principio, che per alcuni credeſi infallibile, cioè che tutto ciò ch' è materiale, debb' eſſer materia; e tutto ciò ch' è ſpirituale, debb' eſſere ſpirito; e tutto ciò ch' è eſteſo, debb' eſſere corpo; potrei, dico, col Sig. Genoveſi (a) aſſerire avervi infiniti

(a) *Sed clamant Carteſiani, omnem extenſionem eſſe corpoream: inſcite admodum, ut nemo hodie probatus ſit philoſophus, qui eos defendendos hac in re putet. Mihi potius perſuaſum eſt, eſſe infinita alia entia extenſa, quæ non ſint corpus. Diſſert. de Anim. Brut. §. xx.*

altri enti eſteſi, che non ſono corpo; ed i Carteſiani, che ciò negano, venire oggimai abbandonati da ogni filoſofo ben penſante: come pur dir potrei la grazia divina eſſere una qualità ſpirituale creata nell' anima noſtra da Dio, e non eſſere ſpirito eſiſtente da ſe; come pure il lume di gloria nell' intelletto del beato; ed il penſier noſtro eſſere ſpirituale anch' eſſo, e non eſſere un ente incorporeo da ſe ſuſſiſtente. Ma poichè mi preme ſoltanto moſtrare colla eſperienza medeſima avervi nel mondo delle coſe corporee, ma che non ſono nè ſolide nè impenetrabili, ricorro alla luce, cui dico eſſere una coſa corporea, e che ha la ſua eſtenſione, com' è manifeſto; ma che probabiliſſimamente non è nè ſolida, nè impenetrabile; e però non eſſere vero corpo: come appunto generalmente la credettero gli Scolaſtici, che l'appellarono qualità. Io ben m' avveggo che debbo andare a ritroſo della corrente de' filoſofi d' oggidì, che ſoſtengono eſſer la luce un corpo eſtremamente fino e ſottile, avente però la ſua ſolidità, la ſua impenetrabilità, e come vogliono molti fin la ſua figura rotonda in quelle minutiſſime particelle, che la compongono. Ma ſiccome la moltitudine non mi ha giammai allettato ad abbracciare alcuna opinione, ſol perch' è opinione della moltitudine; così non mi ha mai ſgomentato a confutarla, qualor mi paja che le ſue ragioni non preponderino a quelle della parte oppoſta: eſſendo perſuaſo di quel detto del Dante. (*Infer. Can.* II.)

Temer ſi dee di ſole quelle coſe,
Ch' hanno potenza di fare altrui male,
Dell' altre no, che non ſon paurose.

X. Se la luce è corpo eſteſo, grave, ſolido, figurato, che dal corpo luminoſo ſi ſpicchi, ſarà anco

anco impenetrabil per modo che in quel luogo, dove vi è luce, non vi potrà ſtare alcun' altro corpo, per quantunque ſottiliſſimo egli ſia; il che da neſſun filoſofo mi verrà contraſtato; eſſendo l' impenetrabilità ſecondo tutti una proprietà eſſenziale del corpo. Or come potrà concepirſi che al comparire del ſole ſull' orizzonte reſti in un attimo illuminato, per iſterminato che ſia, tutto il noſtro emiſfero, ſenza che punto ſi ſenta ſenſibilmente ſcemare l'aria? In qualunque parte io eſponga alcun corpo a' raggi del ſole, io lo veggo tutto alluniato, nè v' ha particella di ſua ſuperficie che non ſia inveſtita dal raggio ſolare: e ciò ſi vedrà inviolabilmente o ſi allontani, o ſi avvicini al ſole, in qualunque luogo, per qualunque direzione. Come dunque potrebbe ſtare inſieme l'aria colla luce, ſe la luce foſſe un corpo veramente impenetrabile? Certamente qualora il ſole è nel più fitto meriggio, non iſcorgendoſi una menoma parte dell' emiſferio, che non rimangane aſſai illuminata; o ſi dovrebbe dire che l' aria cede il luogo alla luce, e ſen parta, o almeno che aſſai poco ce ne doveſſe reſtare. Potrebbe riſponderſi eſſere nell' aria ſparſi infiniti pori, per cui paſſi la luce. Ma oltrachè non vien da tutti ammeſſo, nè provare colla eſperienza ſi può queſto vacuo diſſeminato; acciocchè doveſſe aver forza queſta ragione, farebbe d' uopo provare eſſere queſti pori tutti poſti a linea retta dal cielo fino alla terra; giacchè il raggio vi paſſa mai ſempre diritto. Ma qual filoſofo potrà ciò accordare, ſe l'aria è in una continua agitazione, e il ſole cangia ad ogni momento il ſito, e la direzione de' raggi; come ſi ſcorge da que' che paſſano da' pertugi che ſervono per la linea meridiana? Si vorrà ſoſtenere che l' aria al ſoffiare degli acquiloni più furioſi, ond' è sì enormemente agitata e

ſconvolta, conſervi mai ſempre la linea retta de' ſuoi pori; e che o ſia il ſole in oriente, o al mezzodì, od all' occidente, abbia eſſa per ogni verſo queſti pertugi diretti? Ma quale pruova di tutto ciò?

So ch' è ſorprendente la ſottigliezza, a cui poſſon ridurſi i corpi, e che ſi vede il fumo ed altri vapori aſcender per l' aria e frammiſchiarviſi; come pure altri inviſibili corpicciuoli vi ſvolazzan per entro, e vannovi come a nuoto. Il perchè ſupponendoſi la luce di eſſi infinitamente più fina e ſottile, potrebbe taluno forſe riſpondere che anch' eſſa ſi eſtenda per l' emisfero, e coll' aere ſi tramiſchi. Ma paſſa un gran divario infra queſti corpicciuoli volanti, e la luce: poichè eſſi tutta non occupandone l' atmosfera, ma ſolo una piccoliſſima parte corriſpondente alla tenue loro mole, ſi può agevolmente intendere come paſſando eſſi ſucceſſivamente per l' aria, ſubentri queſta vicendevolmente ad occupare il luogo da loro laſciato, onde ſi frammiſchino confuſamente. Laddove la luce al comparire del ſole ſull' orizzonte tutto l' emisfero allumando con una celerità portentoſa, e diritta paſſando per l' aria, nè potendoviſi ſcorgere alcuna menoma parte, che non ne ſia illuminata, ſe foſs' ella un corpo impenetrabile, come gli altri, capire non ſi potrebbe come l'aere nello ſpazio di tante migliaja di miglia dalla terra al ſole, e dall' una all' altra parte dell' emisfero non doveſſe impedire la ſua propagazione: e molto meno come non doveſſe partir l' aria per laſciar luogo alla luce, la quale in ogni ſua parte ſi trova. Il dire che ſolo apparentemente a' noſtri occhi ſi trovi in ogni menoma parte dell' aria eſſa luce, ma che non ſiavi realmente, ſiccom' è ciò contrario a qualunque eſperienza che ſe ne poſſa da noi pigliare, ed una

tale

tale asserzione è soltanto arbitraria, e senza pruova; non si potrà perciò giammai atterrare la forza dell' antidetto argomento fondato sulla impenetrabilità vicendevol de' corpi; accennato anche da S. Tommaso 1. p. qu. 67. ar. 2.

Un' altra ragione che mi persuade non dovere esser la luce un vero corpo, la deduco dal passar ch' essa fa velocemente a traverso de' cristalli grossissimi, de' diamanti, ed altre pietre preziose. E chi verrà mai a persuadersi che una materia solida, per fina che sia, possa trovare la via, e penetrare con tanta velocità per entro a corpi sì duri? Si risponderà per ventura che i minutissimi pori di questi minerali sieno tutti posti a linea retta? Ma qual filosofo gli ha mai veduti? Il Sig. Musschenbroek, uomo così riputato, ci assicura che i pori del diamante, ed altre pietre preziose son sì minuti, che non venne fin' ora a persona mai fatto di potergli osservare con alcuna sorte di microscopio (a). Ora se non si può egli nè pur veder che vi sieno, come si potrà assicurare che non solo vi sieno, ma che vi sien posti a linea retta? Colla stessa facilità con cui si asserisce, colla medesima, anzi maggiore, si potrà negare. Oltrechè i cristalli per qualunque parte si taglino, e se ne formino delle lenti di varie specie, e si espongano al sole, per ogni verso o diritto od obbliquo vi penetra il raggio. Avran dunque per ogni direzione possibile ad esser retti i lor pori? Stetti quasi per dire che cotai corpi dovrebbero essere tutti un sol poro.

Sulla

(a) La Lumiere passe aussi facilement à travers les pores „ de Diamans, & des autres Pierres précieuses, de même qu' à „ travers ceux du Verre, quoique les pores de ces Corps soient „ si petits, qu'on n' a pu encore les appercevoir jusqu' à pré„ sent à l' aide d' aucune sorte de Microscope. „ *Essai. de Phys. chap.* 27. §. 1004. *n.* 3.

Sulla traſparenza, o diafanità de' corpi fare potrebbeſi un altro riflesſo, cioè che ſe la luce foſſe corpo, ſiccome gli altri ſono, ſolido e impenetrabile, non ſi verrebbe ad intendere come a traverſo di una lastra di pulito criſtallo ſi aveſſero a vedere da ambedue le facce gli oggetti, che nella contraria parte ſon poſti. Giacchè tanto da una parte, quanto dall' altra dovendo paſſare il raggio che riflette da' corpi illuminati, e paſſarvi per ogni poro; mentre ad ogni poro deve naturalmente corriſpondere una qualche particella di luce riflessa; dovrebbero i raggi oppoſti, ſe foſſero corpo ſolido e impenetrabile, e portaſſero ſecondo il parer de' Moderni ſopra l'occhio l'immagine dell' oggetto, dovrebbero, diſſi, impedirſi vicendevolmente il paſſaggio; e però o non vederſi gli obbietti, o vederſi intralciati e confuſi.

Lo ſteſſo dire dovrebbeſi di un catino di limpid' acqua ripieno, nel cui fondo ſi veggono diſtintamente le immagini, che vi ſono dipinte. Imperocchè ſe foſſe corpo la luce, nel penetrare i pori dell' acqua dovrebbe tutti riempirli, perchè tutto il fondo e la ſuperficie n'è illuminata. Ora ſe queſti raggi, che riflettendo da eſſo fondo portano, ſecondo i Moderni, all' occhio l'oggetto, foſſero corpo, come non dovrebbero contraſtare col raggio cadente, e intralciarſi e confonderſi? Oltrachè quantunque concedaſi che nell' acqua vi ſieno infiniti pori coſperſi, come potraſſi provare che ſieno tutti a linea retta e del raggio che ſopra vi cade, e del raggio che da ogni parte riflette; mentre da ogni parte ſi veggon le immagini dipinte nel fondo del vaſo; ſe l'acqua è tanto mobile ed inquieta, e quel ch' è più, ſe queſti porî (ſe pure vi ſono, giacchè l'acqua eſſendo fluida potrebbe forſe tutti da ſe ſteſſa riempirli) ſe queſti pori,

pori, diſſi, ſi poſſono ragionevolmente ſupporre di un ſottiliſſimo etere già ripieni?

Ma per vieppiù far paleſe non dovere eſſer corpo la luce, ſingolarmente ſecondo l'opinion, la qual vuole ch' intanto ſi veggon da noi gli oggetti di varj colori dipinti, in quanto che il raggio variamente rifleſſo ne porta full' occhio l' immagine; ſi faccia in una carta un piccolo foro, e ſi guardi per eſſo da qualche altezza in una aperta campagna ſeminata di varie caſe e paeſi, e cinta da una corona di vaghe colline, che vi formino proſpettiva. Da queſto piccol pertugio io veggo tutta quella gran moltitudin di obbietti, piante, caſe, palagi, capanne, uomini, animali ec. Dunque nella preſente ipoteſi da ogni punto di queſti viſibili oggetti ſpiccar debbonſi altrettanti raggi, che come a centro s' uniſcano in quel foro, e ne dipingano nella pupilla le immagini. Ma come mai potraſſi provare che dagli infiniti punti di tanti obbietti così lontani, e di poſizione sì varia, debba ſpiccarſi un raggio che diritto diritto venga ad unirſi come a centro in quel buco, onde l' aria per laſciare libero il paſſaggio a tanti fili di luce che ſi ſuppongono corpo ſolido, abbia anch' eſſa ad avere diretti in giro i pori come dalla circonferenza ad un centro, s' ella è ſempre in continuo moto ed agitazione? Più. S' io mi ritirerò qualche paſſo da un lato vedrò preſſo a poco tutti i medeſimi oggetti. Ecco dunque vi vogliono altri raggi con altra direzione a queſt' altro luogo, ed altri pori diretti in giro nell' aria; e così diſcorrendo per gl' infiniti punti di veduta, cui poſſo variare. Ora è egli poſſibile il perſuaderſi che da tanti corpi, e da tante direzioni diverſe ſpiccar debbanſi tanti raggi, che paſſino poi per quel piccol pertugio ſenza confonderſi, e che formino tanta varietà di colori,

onde

onde appajono variamente dipinti tanti oggetti diversi? Torno a dire che so essere impercettibile la sottigliezza, a cui ridurre si può la materia, e potersi anche la luce supporre di una maravigliosa finezza. Ma so ancor che le cose hanno i lor limiti.

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Ma per rendere sempre più improbabile l'unione di tanti raggi in un piccolo foro, dico che quando si spiccassero da ogni punto degli oggetti illuminati, e si portassero come ad un centro, se fossero corpo dovrebbero penetrarsi vicendevolmente nello accostarsegli; ciò che sarebbe impossibile. E per ispiegarmi meglio che posso figurianci che dal minuto foro di una carta mi si rappresenti all'occhio in proporzionata distanza una dipinta parete. Secondo l'ipotesi di cui parlo, da ogni punto della sua superficie si ha a spiccare un raggio, e portarsi a quel foro. Or' io dico che senza ammettere penetrazione di raggi sempre maggiore quanto più si avvicinano al centro, non potranno riflettersi uniti sull' occhio. Imperocchè la dipinta superficie essendo un continuo, e tutta dall' occhio mio vedendosi, da tutti i punti di essa debbono unirsi i raggi come a centro nel piccol pertugio. Ora non potendosi concepire alcuna distanza da un raggio, che riflette da ogni punto della superficie, al suo vicino, perchè, com' è detto, la superficie è un continuo, e tutta da me si vede; nell' unirsi poi questi raggi verso del centro dovrebbon tagliarsi vicendevolmente, e penetrarsi se fossero corpo. Intanto si dice da' matematici che se da ogni punto di una circonferenza si tirino delle linee, non s' incon-

contrano che nel centro, perchè per vicina che ſia l' una all' altra, vi ſi ſuppone mai ſempre qualche piccola diſtanza, la quale diviene ſempre minore, quanto più al centro avvicinanſi; e dall' altra parte la linea ſupponendoſi ſenza eſtenſion di larghezza, la coſa mentalmente va bene. Ma nella preſente ſuppoſizione, in cui ogni linea di luce, per fina che ſia, dicendoſi corpo, dee avere la ſua eſtenſione anche in largo; nè vi eſſendo diſtanza alcuna da un raggio all' altro della ſuperficie della parete, mentr' è continua, e tutta dall' occhio ſi vede, conviene neceſſariamente che queſti raggi nel riſtringerſi, ed unirſi verſo del centro, ſi penetrino vicendevolmente; il che ſe foſſero vero corpo ſarebbe naturalmente impoſſibile. Si potrebbe riſpondere che tra un filo di luce all' altro, quand' è nella ſuperficie della parete, vi foſſe qualche piccola da noi impercettibil diſtanza, la quale baſtaſſe, perchè i raggi ſi uniſſero poi nello ſtretto pertugio ſenza intralciarviſi, o penetrarſi. Ma oltrechè di queſta diſtanza non ſe ne può recar prova alcuna, da che la parete ſi vede tutta illuminata, e tutta ſi vede dall' occhio, qnantunque vi ſi concedeſſe, ſarebb' egli ancora impercettibile ed arbitrario che infiniti altri raggi, ſe foſſero corpo, aveſſero a computarſi quaſi altrettante linee matematiche, onde non doveſſer toccarſi che verſo il centro (a).

Ma

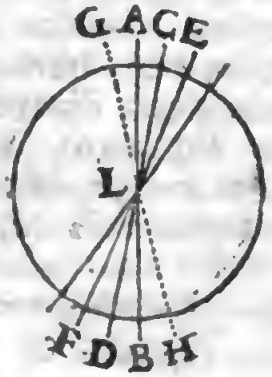
(a) Queſta difficoltà dedotta da infiniti fili di luce, che s' uniſcano in iſtretto foro ſenza confonderſi, ella è così forte, che il celebre Sig. Abate Nollet non ha potuto a meno di avvertire non eſſere così agevole a ſuperarſi tanto nel ſiſtema di Carteſio, quanto in quello del Nevvton: quantnnque eſſendo egli intorno alla luce anzi Carteſiano che no, gli ſembri meno inſuperabile nell' ipoteſi del Filoſofo Francele: onde dopo di averla eſpoſta con qualche modificazione, così ſi eſprime nel Tom. v. Lez. xv. Eſper. 111. „ Confeſſo, che così intendendoſi

Ma per metter la cosa in maggior lume, e spiegarla il meglio che posso come la concepisco, supponghiamo di essere in una sala illuminata, e vagamente dipinta. Egli è certo che s' io mi pongo colle spalle alla parete di un lato, veggo gli oggetti della parete ch' è di rincontro; e se da quella mi porto a questa, veggo pure gli oggetti che mi sono diametralmente opposti; e così discorrendo da alto in basso, da basso in alto, dalla destra alla sinistra, dalla sinistra alla destra ec. Or io dico che se si vedesser gli oggetti opposti, perchè i raggi che rifletton da' muri, si portan sull' occhio, nel centro di questa camera si dovrebbero incontrar tutti i raggi da tutta la superficie riflettentisi; e se fossero corpo intralciarsi e confondersi, anzi impedirsi vicendevolmente il passaggio. Per ispiegarmi più chiaro che posso, porrò la figura di un circolo,

---

„ dosi la propagazion della luce, s' incontra poi qualche diffi-
„ coltà: ma l' altra opinione non n' è priva, e maggiori a
„ parer mio sono le difficoltà che patisce. Vi si mostra per
„ esempio di notte tempo una parte considerabile di Cielo per
„ un buco di spillo, e vi si dice: E' egli possibile, che la pic-
„ cola porzione di luce, che riempie detto buco, riceva e
„ trasmetta distintamente i movimenti impressi da tante stelle
„ in un egual numero di file di globetti? A che io rispondo: E'
„ forse più facile il credere, che detto buco, tuttocchè picco-
„ lissimo, divenga il comun passaggio di altrettanti piccoli
„ torrenti di luce, che colano giù con inesplicabile rapidità,
„ che vi si attraversano senza confondersi, e che vi si urtano
„ senza nulla perdere della prima lor direzione? A qualunque
„ partito uno si appigli, v' è certo di che stupirsi: ma pure
„ il primo de' due meno violento mi sembra. " A me però ambedne sembrano violentissimi, supposta corpo la luce; e naturalissima sarebbe l' ipotesi de' Peripatetici a spiegare il passaggio di tanti raggi per un piccol pertugio; perchè non supponendosi solidi, non vi sarebbe alcuna difficoltà a capire come potessero passarvi in grandissima quantità, e penetrarsi per ogni direzion senza alcun' intoppo.

colo, e ſupporrò che ſia rotonda la ſala. Siccome adunque quando ſono nel punto A (*guardiſi la figura*) veggo il punto dell' oggetto oppoſto, ch' è in B; così quando ſono in B veggo il punto dell' oggetto oppoſto, ch' è in A; come pure da C in D, e da D in C, e così diſcorrendo per infiniti altri punti oppoſti di tutta la circonferenza della ſala indicata, che figurata abbiam come un globo. Già ogni filoſofo intende che ſecondo la preſente ſuppoſizion de' Moderni hanno a riflettere i raggi da una parte all' altra delle pareti oppoſte, cioè da A in B, da B in A; da C in D, da D in C ec.; i quali neceſſariamente incontrare ſi debbono nel centro L, eſſendo diametralmente oppoſti. Or ſe la luce foſſe corpo ſolido e impenetrabile, come ſpiegar ſi potrebbe che partendoſi un raggio dal punto A per andare in B, non doveſſe eſſerne impedito dal raggio che dal punto B ſi parte per A, e così diſcorrendo d' ognaltro oppoſto poſſibile punto di tutta l' interna circonferenza della gran ſala? Si dirà forſe che il raggio che ſi parte da A per andare in B, incontrandoſi nel centro L col raggio che da B ſi parte per andare in A, torca alquanto dal centro L, e vada per H? Ma come ciò, ſe anco da H in G ſi parte un raggio, perchè anche da H in G ſi vede l' oggetto? Non vi ſarebbe altro che



dire ſe non che tra un raggio e l'altro che ſpiccaſi dalle pareti, vi foſſe qualche piccola diſtanza, e che non tutti riflettono i raggi per la diſuguaglianza della ſuperficie. Ma oltre di che queſto non iſcioglie abbaſtanza la difficoltà, mentre tutti i punti della ſuperficie ſi veggono, e però da tutti dovrebbe ſpiccarſi un raggio, e incontrarſi nel centro, quand' anche il tutto ſi concedeſſe, ſarebbe ancora mai ſempre impercettibile come infiniti altri raggi, che da ogni parte di quel tondo globo ſi ſcontraſſer nel centro medeſimo, eſſendo, come ora ſupponeſi vero corpo, non ſi doveſſero impedire vicendevolmente il paſſaggio, e confonderſi inſieme e penettarſi. Nulla dico dell' altra arbitraria ſuppoſizione che dovrebbeſi ammettere, che ancor l'aria da ogni punto della interna periferia del globo ſuppoſto, aveſſe i pori diritti, che s'uniſſero come linee al centro, per laſciar luogo a' raggi della luce riflеſſa. Nè ſi luſinghi taluno di sfuggire la difficoltà con ricorrere al ſuono di molti ſtrumenti, i quali eccitando varj ondeggiamenti nell' aria, non ſi confondon nel centro di que' ſuonatori, che in cerchio accolti li tocchino; tutti ſentendoſi diſtintamente i tuoni gravi ed acuti. Primieramente perchè quantunque tutti i filoſofi ſieno ſempre mai convenuti eſſere neceſſario pel ſuono il moto dell' aria, pure i Moderni confeſſano neſſuno avere finora potuto adequatamente ſpiegare queſto maraviglioſo fenomeno; non eſſendoſi prodotte che ſemplici conghietture: come lo dice infra gli altri il dotto P. Jacquier, il quale dopo di avere accennati i varj ſiſtemi ſopra queſto ſoggetto, così conchiude: *Sed hæc ſatis dicta ſint in re admodum difficili, & numquam fortaſſe explicanda* (a). Secondamente per-

(a) *Jacquier Inſtit. Phyſ. Par. II. Sect. 1. art. 3.*

perchè nel ſuono non ſi produce nell' aria che un ſemplice moto. Laddove la luce ſupponendoſi da' Nevvtoniani un vero corpo diſtinto dall' aria ſteſſa; toſto che ſecondo la fatta ſuppoſizione rifletter doveſſe da tutti gli oppoſti punti del globo accennato, e tagliarſi nel centro, dovrebbero i riflettenti fili inſiem penetrarſi (coſa impoſſibile, ſe foſſero vero corpo), ovvero impedirſi vicendevolmente il paſſaggio. Queſto argumento, che mi par certo avere aſſai forza, ſembra decidere che gli oggetti non ſi veggano preciſamente per la rifleſſione del raggio che ne porti il colore ſull' occhio; o quand' anche taluno ciò voleſſe concedere, farebbe almeno meſtieri ſupporre che la luce non foſſe corpo ſolido e impenetrabile, per evitare tanti inconvenienti, e ſingolarmente che i raggi non ſi doveſſer tagliare o confonder nel centro, e che l' aria doveſſe avere coſtantemente i pori diritti dalla circonferenza al centro medeſimo.

Molti altri argumenti produrre potrei in conferma del mio aſſunto, tra' quali non ſarebbe diſpregevole quello fondato ſopra l' eſperienza de' cannocchiali, per mezzo de' quali vedendoſi in diſtanza di cinquanta, ſeſſanta, e più miglia gli obbietti, ſarebbe impercettibile come la luce ſe foſſe corpo compoſto, come vogliono molti, di minutiſſime particelle rotonde, doveſſe riflettendo in tanta diſtanza da' corpi illuminati, trovare i pori diritti nell' aria, la quale eſſendo aſſai volte agitata da furioſi acquiloni, non ſolo dovrebbe avere confuſa la direzione de' pori, ma dovrebbe anche turbare la direzione de' raggi, ſe foſſero vero corpo. Ma poichè non voglio eſtendermi di ſovverchio in una queſtion traſverſale, e che richiederebb' una lunga diſſertazione, due altri ſoli rifleſſi far voglio a provare non eſſere vero corpo la luce.

Il primo è tratto dalla velocità ſomma, con cui ſi muove eſſa per l'aria: ed acciocchè più ſenſibile rieſcane l'eſperienza, ſi pigli uno ſpecchio piano, e poſtolo obbliquamente incontro a' raggi del ſole, ſi faccia riflettere la luce in ſu qualche diſcoſta muraglia, come ſoventi fiate veggiam fare per loro traſtullo a' fanciulli. Se ſi volga in fretta lo ſpecchio da un lato e dall'altro, anche la luce rifleſſa ſi vede camminare ſulla parete colla ſteſſa velocità proporzionale, onde ſi muove il criſtallo, per modo che quaſi in un iſtante la corre, e ricorre. Or ſe la luce foſſe un ſottiliſſimo corpo, e compoſto ſingolarmente, come ſi vuol da' Moderni, di minutiſſime particelle ritonde, poſſibile ch'eſſendo così dilicato e ſottile, e dovendo volare sì velocemente per l'aria, non doveſſe quella nulla impedire, e ritardare il ſuo moto? Se ſi faccia balenare per l'aria una verga, ſi ſente la reſiſtenza, che fiſchiando le fa; anzi quanto un corpo è più ſottile e leggiero, altrettanto è più tardo, e men'atto ad avvanzarſi, e camminarvi per entro; ſiccome di due globi della medeſima mole, uno de' quali ſia di ſaſſo, l'altro di carta, lanciati con ugual forza, aſſai più di cammino fa il più grave che il più lieve. Or ſupponendoſi la luce un corpo infinitamente più fino e ſottile dell'aere, non dovrebb'ella al volgerſi dello ſpecchio venir ritardata dal ſuo moto, ch'è quaſi inſtantaneo; e tanto più che dal paſſaggio che fa da un angolo all'altro della parete, mutando continovamente la direzione, non ſi può concepir come l'aria debba avere per ogni verſo i pori diritti, per cui paſſi la luce? Lo ſteſſo ſi dica pure, e con più ragion della luce ripercoſſa da uno ſpecchio nell'acqua, per entro a cui colla ſteſſa velocità vi ſcorre e balena. E per vieppiù fare forza ſopra la rifleſſion della luce,

luce, si faccia riflettere da uno specchio piano il raggio in un luogo aperto, in cui vi domini l'aria. Spirino pure i più furiosi acquiloni, e imperversino i turbini più rabbiosi, il raggio riflesso sta immobile, nè punto dalla sua direzione si torce. Possibile, dico io, che se questo raggio fosse un vero corpo, essere non dovesse dal vento agitato o rapito? Si avrà a dire esser maggiore la forza del raggio, che riflette, che dello acquilone, che infuria? O pur si vorrà che l'aria furiosamente agitata passi per entro a' pori della luce, senza mai scontrarsi nelle solide sue parti, e seco rapirle; se non si può per alcuno esperimento comprendere che tra una particella all' altra della luce medesima vi sia alcun vacuo?

L'altro riflesso il desumo dal penetrarsi che fa un raggio coll' altro. Si accenda in una camera un torchio, Egli spande diritti d' ogn' intorno i suoi raggi sì vivi, che tutta ne riman rischiarata. Se dunque fosse corpo la luce, trovare dovrebbe i pori a linea retta nell' aria, che si spandessero come da centro alla circonferenza. Ma qual prova ce ne posson recare i Moderni, se l'aria è sempre inquieta; e se tutta si vede allumata la stanza, senza che l'aria stessa si senta punto scemata? Andiamo innanzi. Accendasi un altro torchio, e si ponga in qualche distanza dal primo. Anche questo vibra a linea retta i suoi raggi, e diritto passa a traverso de' raggi dell' altro torchio. Ecco adunque ch' esser vi debbono altri pori diretti e dell' aria intorno al secondo torchio, e de' raggi del primo; mentre anche questi dirittamente li fende; e lo stesso successivamente si dica di otto, dieci, o più torchi che si possono accendere, i quali spandon mai sempre a linea retta la loro luce in qualunque distanza o posizione tra loro, senza confondersi. Oh quanti

retti pertugi per qualsivoglia direzione! Son presto detti, ma non son così presto provati. Dal fin qui esposto ognuno può scorgere a quanto stabili fondamenti appoggiata ne sia la sentenza degli Scolastici, che sostengono non essere un vero corpo solido e impenetrabil la luce (a).

XI. Quantunque però le addotte ragioni mi pajano per lo mio intento assai forti, pure v' ha qualche difficoltà, per cui sembra potersi provare esser la luce un vero corpo, siccome gli altri. E poichè mi sta molto a cuore di persuadere che si dia nel mondo una cosa materiale, ma che non sia propriamente materia avente solidità e impenetrabilità; e premendomi di ciò dimostrare per quindi conchiudere ch' eziandio nelle bestie trovare si può un altro principio nè solido nè impenetrabile, ma pure materiale; però mi piace di scioglierle, onde si vegga quanto bene fondata ne sia degli Scolastici l' opinione.

Alcune ne accennerò delle principali, e sciorrò bre-

(a) Dimostrandosi con argomenti sì forti non dovere essere vero corpo la luce, apparisce quanto inutili sieno gli sforzi del Bayle, il quale allo Articolo *Rorarius rem. F.* per atterrare le sostanze mezzane, o sia le Peripatetiche forme, pretende di mostrarle impossibili, con dire che se la sostanza, la quale si vuole nè corpo nè spirito, è estesa, non si può distinguere dalla materia: *Si elle est étendue, on a grand tort de la distinguer de la matière.* L' esperimento della luce, cui ho provato non dovere esser corpo, e che pur' è estesa, atterra, com' è manifesto, l' opinione del Bayle, e per conseguenza di tutti i Cartesiani; mentre ciò che comunemente si considera a costituir propriamente il corpo, è la solidità, o sia l' impenetrabilità, non la sola estensione. Ma quand' anche non avessero i Peripatetici a lor favore l' esperimento della luce, che probabilissimamente è corporea, non vero corpo, non potrebber giammai i Cartesiani provare essere impossibili alla onnipotenza divina le sostanze mezzane tra il corpo e lo spirito; come l' ho di sopra accennato.

brevemente. La prima è tratta dalla ſacra Scrittura, in cui ſi dice eſſere ſtata da Dio creata la luce: *Fiat lux, & facta eſt lux* (a). Non potendo pertanto ſuſſiſtere una qualità ſenza alcuna ſoſtanza, da cui dipenda, convien dir che la luce non ſia qualità, ma una ſoſtanza da ſe ſuſſiſtente, e però vero corpo. Ma queſta obbiezione ſciolta vien dall' Angelico, il qual riprovando l' opinion di coloro, i quali volevano che la luce del primo giorno non altro foſſe che una lucida nube, la quale creato che fu poi il ſole foſſe diſtrutta, ovvero raccolta intorno allo ſteſſo pianeta; riſponde con S. Dionigi che quella luce fu la ſteſſa ſoſtanza del ſole, ma ch' era informe, perchè illuminava in comune, nè era ancor deſtinata a produrre alcun particolare effetto, com' è di preſente (b). Di fatto qual fine avea a far tanta luce nel primo giorno creata, ſe non era in ſoſtanza la ſteſſa luce del ſole, o delle ſtelle? Noi non veggiam certamente altri corpi perennemente riſplendere in fuor di queſti (c).

La ſeconda obbiezione è preſa dalla azion della luce ſopra i corpi, onde percuote la pupilla dell' occhio, riſcalda la terra, ed abbrucia sì portentoſa-

(a) *Gen.* 1. *ver.* 3.

(b) *Et ideo eſt dicendum, quod ut Dionì. dicit 4. cap. de div. nom. quod illa lux, fuit lux ſolis, ſed adhuc informis quantum ad hoc, quod jam erat ſubſtantia ſolis; & habebat virtutem illuminativam in communi; ſed poſtmodum data eſt ei ſpecialis, & determinata virtus ad particulares effectus.* 1. *p. q.* 67. *a.* 4. *ad* 2.

(c) Il P. Calmet ne' commenti ſuoi ſopra 'l Geneſi cap. 1. ver. 3. dopo di avere eſpoſte le varie opinioni ſopra la luce nel primo giorno creata, dice eſſer libero a chicchеſſia il ſeguitar quella che più glien' aggrada. *Inter varias hujſce opiniones, quam maluerit, ſequi integrum eſt cuique.* Qualunque però ſi voglia per altri abbracciare, ſi dovrà mai ſempre ſuppor qualche corpo, da cui ſi ſpiccaſſe la luce; onde non ſarà mai reſtata la qualità ſenza la riſpettiva ſua ſoſtanza.

toſamente negli ſpecchj uſtorj raccolta ec. Da che conchiudono gli Avverſarj che non potendo portarſi impreſſione ſopra de' corpi, ſe non per mezzo di un altro corpo avente gravità, ſolidità ec., dee perciò eſſer corpo la luce. Ma queſto principio de' Moderni che ſopra la materia non poſſa agire che la materia per mezzo dell' urto delle parti ſolide e gravi, verrà ragionevoliſſimamente da' Peripatetici colla eſperienza medeſima rigettato. In fatti la calamita ha una azione efficaciſſima ſopra il ferro, onde a ſe con gran forza l'attrae. Or ſe vero foſſe l'accennato principio, dovrebb' eſſa calamita colle parti ſue ſolide e gravi ſlanciarſi verſo del ferro, e a ſe tirarlo. Ma come ſi potrà concepire ch' dalla calamita ſi ſpicchino continuamente delle particelle corporee, che vadano ad attrappare il ferro per trarlo a ſe? Hanno un bell' inventare ipoteſi tutti i filoſofi per iſpiegare colle leggi comuni del moto queſto maraviglioſo fenomeno, che come la prova il celebre Muſſchenbroek (a), ſaran ſempre vani i loro ſforzi; e converrà alla fin fine ch' adorino profondamente la infinita ſapienza di Dio, che campeggia e brilla in tante proprietà diverſe de' corpi; come il fa appunto lo ſteſſo Muſſchenbroek favellando di quella a noi ignota forza, onde da' corpi ſi attrae, e ſi riflette la luce; come pure della forza attrattiva, e ripulſiva del medeſimo polo riſpetto alla calamita accennata (b).

Non voglio ad atterrare lo ſteſſo principio diffondermi ad eſaminare altre qualità; e ſolo mi piace fare

(a) *Eſſai de Phyſi. chap.* 18. §. 587.

(b) „ Ces Merveilles nous font connoitre les grandes richeſſes de l' Entendement de notre Créateur, qui fait reluire „ & briller dans tous les Corps ſa Sageſſe infinie, pour nous „ convaincre des bornes de notre Eſprit. „ *Muſſchenbroek. Eſſai de Phyſ. Tom.* 2. *chap.* 35. §. 1268.

fare una riflessione sopra il calore, che sparge il fuoco, o il sole medesimo. E come si potrà mai provare che questo calore, ch' in tanta distanza dal fuoco o dal sole diffondesi, provenga dal solo moto di particelle solide e gravi, che da esso si spicchino? Quella sensazione di caldo, che sento farmisi nella mano o dalla fiamma o da' raggi, mi fa concepire qualche cosa di più che di semplice moto di parti; il che tanto più mi si manifesta se vi contrappongo la sensazione assai contraria, che vi fa il freddo: le quali due opposte qualità non potrò mai intendere come provenir possano dal solo moto e figura diversa delle particelle solide e gravi, che si slancin dal fuoco, e dal ghiaccio.

Ma lasciando ciò stare, quando bene si concedesse esser corpo la luce, sarebb' una vana lusinga quella di coloro, che s'avvisassero di spiegare com' essa negli specchj ustorj raccolta, e singolarmente nel famoso specchio Villeziano, abbia tanta forza di squagliare metalli, ed abbruciare in un attimo qualsivoglia combustibil materia pel solo moto ed urto di sue minutissime particelle. E in vero supposto ch' essa luce sia corpo, dovrà certo essere di una finezza infinita, e di una gravità estremamente menoma. Di più veggendo noi che il raggio a retta linea si diffonde, quando per la diversità de' mezzi non si rifranga, il moto suo principale dovrà essere il rettilineo. Ora è egli possibile il persuadersi che per quel solo impeto, che ricevono i raggi nella ripercussion dallo specchio, abbiano ad aver tanta forza di sfibrare in un momento le pietre più sode, liquefare metalli, mandare in cenere i legni più duri, se questi raggi son sì dilicati e sottili, e d' una gravità menomissima, onde urtare e sciogliere la più compatta materia? Certamente che secondo le leggi ordinarie della comunicazione

del

del moto non ſi potrà ciò mai plauſibilmente ſpiegare; ed i Peripatetici diranno aſſai meglio provenir queſti effetti dal calore del ſole, il quale insieme col raggio ſi uniſce nel foco degli ſpecchj antidetti: e che il calore è una proprietà dalla luce diſtinta, e derivante da tutt' altro che da moto di parti ſolide; come ſi potrebb' anche provare da' raggi ſteſſi del ſole dalla luna rifleſſi, e da' medeſimi ſpecchj raccolta, i quali niun ſenſibil calore producono, nè pur ne' termometri più ſenſitivi; come lo riferiſce il Boerhaave, il quale è pur di parere che il calore ſia una coſa dalla luce diſtinta (a). Il che ſempre più conferma il già detto, che il calore cioè, onde agiſce la luce, non deve dal ſolo moto della luce medeſima provenire, ancorchè ſi ſupponeſſe corpo. Imperocchè quantunque la luce dalla luna rifleſſa creder ſi debba di aſſai minore attività che quando ſi ſpicca immediatamente dal ſole; pure ſe quando da queſto negli ſpecchj ſi uniſce, eccitaſſe un così ſmiſuratiſſimo calore pel ſolo moto delle ſolide ſue particelle, qualche calore dovrebbe certo produrre anco quando ripercoſſa è dalla luna; raccogliendoſi anche da eſſa non poca quantità di raggi nel foco dello ſpecchio Villeziano, e dovendo anch' eſſi avere il lor moto ed il loro urto proporzionato, ſe foſſero corpo ſolido e grave. Non baſta adunque a provar che la luce ſia corpo il dire, che tutto ciò che agiſce ſopra la materia ſolida e grave, debba eſſer anch' eſſo fornito di ſolidità e di gravità; come meglio vedraſſi coll' eſempio degli ſpiriti, che muovono i corpi.

Nè giova il replicare che ſe la luce non è corpo, ma qualità, qualor per mezzo di eſſa ſi accende

(a) *Element. Chem. de Igne exper.* XV.

cende fuoco, da un accidente genererebbesi una sostanza: ciò ch' è a buona metafisica ripugnante. A questa instanza risponde l' Angelico, cioè che le qualità attive de' corpi, come il calore, la luce ec., benchè sieno accidenti, agiscon però in virtù di quel principio sostanziale, di cui è come stromento; onde può concorrere a produrre una sostanza: come il calor naturale, in quanto è instrumento dell' anima, concorre alla generazion della carne. Che poi un accidente possa avere azione nella generazione della sostanza, basta riflettere agli effetti, che produce il moto per restarne convinti. Chi non dirà che il moto sia un mero accidente del corpo? Quanti corpi non sussistono senza moto? Ora si aggiri velocissimamente una ruota di legno sopra il suo asse. Comincia essa a riscaldarsi, poi crescendo più sempre il calore, si produce e fuoco, e fiamma. Ecco per mezzo di un accidente, ch' è il moto, generata da prima una qualità, ch' è il calore, poi una sostanza ch' è il fuoco, il quale, come vedremo, non si può dire che fosse attualmente nel legno. Ma qui vuolsi avvertire che quantunque l' accidente concorra alla generazione di una sostanza, come il moto alla generazione del fuoco, pure la sostanza non viene immediatamente prodotta dall' accidente, ma da un' altra sostanza; come il fuoco che nasce dal veloce aggirarsi della ruota suddetta, viene generato dalla sostanza del legno, che cangiasi in fuoco; onde la sostanza propriamente producesi da un' altra sostanza, e le qualità, o sia accidenti pongono quelle disposizioni che son necessarie, perchè da una sostanza sia generata un' altra sostanza. Il perchè dalla luce del sole negli specchj ustorj raccolta non si genera immediatamente il fuoco, ma dalla sostanza di que' corpi, che rimangono accesi.

Un'

Un' altra obbiezione vien tratta dal riflettere, o dal rifrangerſi che fanno i raggi de' corpi luminoſi ; le quali proprietà pretendono gli Avverſarj non poter convenire ſe non ad un corpo avente ſolidità e impenetrabilità . Ma chi loro ha mai detto che la rifleſſione poſſa eſſere ſoltanto propria di una coſa ſolida e impenetrabile ? Tutta l'antichità , che ſeguace fu d'Ariſtotele, e ſoſtenne eſſer la luce una ſemplice corporea qualità , vedeva il continuo riflettere , e rifranger de' raggi e negli ſpecchj , e ne' metalli, e nell' acqua ; e pure non ſi è mai per queſto indotta a crederla corpo. L'Angelico anzi dice eſpreſſamente che la rifleſſion, che proviene dalla oppoſizione di qualche oſtacolo, non ſolo conviene al corpo, ma eziandio alle corporee qualità . Imperocchè anche il calore , ſe trovi qualche corpo che ſe gli opponga , torna addietro per rifleſſione , e così d' ogni altra corporea qualità diſcorrendo (a) . E per verità qual ragione efficace poſſon produrre i Moderni che non debba riflettere ſe non un vero corpo ? Forſe perchè ſe non foſſe ſolida e impenetrabil la luce , non ſi può concepire come al cadere ſopra uno ſpecchio, doveſſe da eſſo ricevere impreſſione e riflettersi ? Laſciamo ſtare che di pari paſſo non ſi comprende come la luce , ſe foſſe compoſta di minutiſſime particelle rotonde , debba riflettersi dagli ſpecchj in tanta diſtanza , e ſcorrere velocemente per l' aria , come ſe ſcorreſſe pel vacuo ; queſta difficoltà punto non iſgomentami . E in primo luogo ſe queſta luce è una coſa corporea , che naſce dal corpo ,

(a) *Tales enim reflexiones per contra reſiſtentiam corporum, non ſolum competunt corporibus, ſed etiam qualitatibus. Nam & calor reflectitur cum invenit obſtaculum ; & ſimilia hujuſmodi. De Cœlo & Mund. lib. 2. lect. 10.*

corpo, e dal corpo dipende, non veggo qual ripugnanza v' abbia ad essere che per certe leggi determinate riceva impressione da' corpi medesimi, onde riflettere, rifrangersi, e che so io. Di poi qual cosa più priva di parti solide, e più lontana dalla materia che l'anima nostra, ch' è vero spirito? E pure per leggi a noi affatto recondite ed essa agisce sopra del corpo, ed il corpo sopra di essa; mentre sente la gioia e il dolore che dà quello le viene, riceve le idee da' fantasmi corporei, prova in somma tutte le impressioni, che in esso lei fanno i sensi. Se dunque un vero spirito ha un' azione reciproca colla materia, e da essa riceve, qual che il modo ne sia, una vera impressione, potrà egli pure una corporea qualità, tuttocchè priva di parti solide, con leggi a noi similmente ignote ricevere direzione, e movimento dal vetro o dal metallo, onde riflettersi, rifrangersi ec. (a). Vero è che la riflet-

(a) V' hanno alcuni filosofi, i quali negano assolutamente il commercio reale tra l' anima e il corpo, come il Malebranchio colle sue cause occasionali, il Leibnizio colla sua armonia prestabilita; e il Sig. Genovesi, che, nulla su ciò stabilisce. Ma poichè tutta la loro ragione, sopra la quale si fondano, è perchè essendo prive di solide parti lo spirito, non possono intendere come debba agir sopra il corpo, e molto meno il corpo sopra lo spirito; siccome negare non possono che lo spirito, quantunque sia scevero di parti materiali, agisca sopra il corpo, mentre gli Angeli, e Dio almeno sappiamo di certo che muovono la materia; così non possono per questa ragione mostrare impossibile che la materia faccia impression sullo spirito: come pur troppo lo prova l' anima nostra, che viene sì spesso nelle sue intellettuali funzioni dagli avvenimenti del corpo sturbata e impedita. Oltre di che se non vi fosse un vero commercio infra l' anima e il corpo, ne seguirebbero degli assurdi lesivi della bontà, e sapienza di Dio, come gli ho accennati nella Dissertazione che diedi alla luce in difesa della dottrina dell' Angelico Dottor S. Tommaso intorno al commercio

rifleſſion della luce ſarà una rifleſſione di un genere diverſo da quella de' corpi : il che di buon grado concedo. In fatti nella rifleſſione de' corpi la palla che ha deſcritto l'angolo dell' incidenza, non vi è più attualmente in eſſo qualor' è nell' angolo della rifleſſione : all' oppoſito del raggio, il quale torcendoſi forma ambedue gli angoli, ed in eſſi perennemente perſiſte. Per la qual coſa i Peripatetici con S. Tommaſo dicono che la rifleſſione, e la rifrazione ſi attribuiſcono metaforicamente alla luce, in quella maniera che ſi potrebbono attribuire al calore. E ciò perchè eſſendo il moto locale il primo infra tutti i moti, come lo prova Ariſtotile, ci

---

ció dell' anima umana col corpo: nella quale per altro non mi ſono *gettato* tanto *a tentone*, quaſi che conoſciuta non avendo la difficoltà della queſtione, abbia voluto tentare una coſa troppo ardua, e ſuperiore ad ogni ricerca; come potrebbe forſe a prima giunta ſembrare a chi leggeſſe le Effemeridi Fiorentine del 1762. col. 429. Ed ho conoſciuta l'arduità dell' impreſa, e l'ho in più luoghi accennata: e ſiccome il mio ſcopo principale non era nè di parlare della natura dell' anima, cui ſuppongo un vero ſpirito ſecondo il conſenſo comun de' più ſavj filoſofanti, nè di provare il commercio ed il fiſico influſſo tra l'anima e il corpo; ma ſolo ſuppoſto queſto di far vedere che S. Tommaſo co' Peripatetici non cadono inavvedutamente nel materialiſmo; e ciò eſſendomi non tanto infelicemente riuſcito, egli è tutto quello che fare ſi può in materie tanto aſtruſe. Quanto poi a' Concilj che definiſcono eſſer l'anima noſtra la forma del corpo, non potrà egli già dire il Sig. Genoveſi ch' io ſia ad eſſi ricorſo, mentre gli ho di paſſaggio ſoltanto accennati nell' avvertimento al lettore. Che ſe aveſſi voluto farmi forte con eſſi, e ragionarvi ſopra, e corroborarli colla autorità della Scrittura, e de' Padri; avrei potuto porre chiunque in un non leggiere imbarazzo. Io però mi ſon contentato della ſola ragion naturale. Ma poichè veggo che diſpiace a taluni l'opinione del fiſico influſſo, può eſſere che ſe avrò tempo, e n'avrò voglia, componga un trattato a parte, in cui far vedere quanto male appongaſi quel filoſofo, che lo nega.

ci ſerviamo de' nomi appartenenti al moto locale, tanto nel parlare della alterazione, come di tutti gli altri movimenti. In quella guiſa che quantunque la diſtanza ſi dica propriamente del luogo, pure queſto vocabol ſi aſſume anche a ſpiegare le coſe contrarie, dicendo che ſono tra lor lontane (a).

Un più forte argomento a provare eſſer corpo la luce ſi luſingano di produrre i moderni Filoſofi con dire, che s' ella foſſe una qualità, dovrebbe paſſare ugualmente a traverſo de' corpi diafani, che degli opachi; e però penetrare con uguale facilità da una lamina di criſtallo che da una di ferro. Ma queſta ragione non ha quella forza che taluno ſi crede. Quanti corpi hanno delle proprietà, onde agiſcono determinatamente ſopra alcuni altri, non già ſopra tutti? E per laſciare altre eſperienze, la calamita ſi attrae vicendevolmente con altra calamita, e col ferro; non già coll' oro, e coll' argento; e la ſua virtù magnetica trapaſſerà più vigoroſa a traverſo di un corpo, e più languida a traverſo di un' altro. Lo ſteſſo ſi dica della virtù ripulſiva, ch' ha un pezzo di calamita contro di un altro della ſteſſa ſpecie, non contro altri corpi: la quale virtù, come lo prova pure il Muſſchenbroek, non ſi potrà mai, com' è detto, moſtrare che provenga da' corporei effluvj, che ſi ſpicchino dalla calamita (b); onde queſte forze converrà chiamarle una qualità, che agiſca ſopra di un corpo, non ſopra di un altro ſecondo quelle leggi dal ſommo artefice Dio tra varj corpi ſtabilite, e che probabilmente rimarranno agli uomini mai ſempre incognite. Non fia dunque maraviglia che la luce eſſendo anch' eſſa una corporea qualità, trapaſſi per certe

(a) *D. Thom. 1. p. q. 67. ar. 2. ad 3.*
(b) *Muſſchenbroek. Eſſai de Phyſ. chap. 18. §. 587.*

certe ſegrete leggi i corpi diafani, e non gli opachi. Ma ragioniam più da vicino ſopra gli effetti della luce medeſima. Se i raggi del ſole percuotano ſopra uno ſpecchio, ſi riflettan vivaci a molta diſtanza. Se cadano ſopra un piano di legno, od altra molle materia, in gran parte ſi perdono, e vengon meno. Siccome adunque la varietà della materia può fare che i raggi o ſi riflettano vivamente, oppure ſi eſtinguano; così la ſteſſa varietà può fare che nella diafana trapaſſino, nell' opaca ſi ammorzino, e vengan mancando. E poichè parlo di eſtinzione di luce, non voglio ommettere un argomento ch' adduce l'Angelico (a) a provare ch' eſſa non è corpo; perchè ſe foſſe tale, qualor da qualche oſtacolo veniſſe intercetta, toſto che non rifletteſſe, dovrebbe raccoglierſi intorno al corpo frapposto; ed aumentarſi continuamente s' ella foſſe un perenne ſoſtanziale effluvio di ſolide particelle, che dal corpo luminoſo ſpiccaſſerſi. In fatti ſe quando il ſole è nel più fitto meriggio io vi oppongo un nero panno, trattengo moltiſſimi raggi, i quali ſe non incontraſſero l' oppoſizion della terra, proſeguirebbero a diffonderſi per aſſaiſſime miglia. Che anzi ſe queſti in vece di farli cadere ſul panno, gli aveſſi in uno ſpecchio uſtorio raccolti, ſi farebbero uniti a formar nel ſuo foco una luce candida oltremmodo ed attiva. Or ſe non trovano eſſi nel panno quella elaſticità e virtù, onde riflettere come in uno ſpecchio; ſe foſſero effluvj corporei, che ſi diffondeſſero per ſucceſſiva emanazione dal ſole, dovrebbe almeno vederſi ſopra il panno confuſamente raccoglierſi tutta quella quantità, che avrebbe illuminate molte miglia di paeſe, ſe ſi foſſe diffuſa; e che poi fu dallo ſpecchio-

(a) *D. Thom. 1. p. q. 67. ar. 2.*

chio in tanta copia rifleſſa ed unita nel foco. Se dunque per mancanza delle neceſſarie diſpoſizioni onde riflettere, in una mirabil maniera ſpariſce e ſi perde la luce; così non trovando ne' corpi opachi quelle diſpoſizioni, onde penetrar, come ne' diafani, in vece di paſſarvi diritta, ſi riflette languidamente dalla ſuperficie, e in gran parte ſvaniſce. Quali ſieno poi queſte diſpoſizioni, ſe vi foſſe chi me le dimandaſſe, riſponderei francamente di non le ſapere per ora. Quando i moderni Filoſofi mi ſpiegheranno fiſicamente come la forza attrattiva, e ripulſiva de' corpi operi ſopra la luce; qual ſia quella virtù che fa che la rifleſſione de' raggi ſi faccia in qualche minima diſtanza dal contatto de' corpi, ſiccome credon provarlo per certe eſperienze i Nevvtoniani; e quel ch' è più come ſi perda, e a così dire, ſi corrompa la luce per le varie affezioni e modificazioni de' corpi; allora m' ingegnerò anch' io di ſpiegare fiſicamente com' eſſa trapaſſi da' corpi diafani, non dagli opachi. Per altro ſe foſſe lecito in materie sì difficili il dir qualche coſa, ſenza incorrer la taccia di troppo animoſo filoſofo, ardirei dire che lo ſteſſo non poter diſcoprire co' più fini microſcopj nel diamante, ne' criſtalli, ed altre pietre preziose alcun poro, onde o non ve ne ſieno, o ſieno infinitamente minuti, poſſa eſſere una delle ragioni, onde più facilmente trapaſſino per eſſe i raggi. Imperocchè non potendoſi per l' eſperienza negare che non v' abbia ne' corpi delle forze, per cui ſi riſpigne, s' attrae, ſi riflette la luce; trovando eſſe ne' corpi più poroſi maggior campo, ond' agire variamente ſopra la materia, che ne' pori ſteſſi ſta inchiuſa, potrebb' eſſere che nel penetrare in eſſi la luce, ſia più facilmente attratta o riſpinta, e dalle varie ſuperficie de' pori variamente rifleſſa, onde ſi eſtin-

gua, e periſca; come veggiamo che variamente ſi rifletre e periſce por le varie ſuperficie de' corpi. Laddove il diamante, il criſtallo ec. eſſendo una materia compoſta di parti meno eterogenee, nè avendo tante cavità, entro cui per la miſchianza d'altra materia eſſere attratta, riſpinta, rifleſſa, non ſia però diſtolta da quella direzione, che aver dee ſecondo le leggi della refrazione de' raggi. Ma queſto ſia detto ſol per dir qualche coſa, credendo beniſſimo che vi ſieno altre forze ed altre ragioni, per cui trapaſſi la luce da' corpi diafani, non dagli opachi. Certamente con dir che i raggi paſſino da' corpi diafani, perch' hanno i pori diritti, un filoſofo ſi toglie preſto d' impaccio. Ma ſiccome in certi corpi traſparenti, com' è già detto, non ſi è mai potuto ſcoprir co' più fini microſcopj alcun poro, e quel ch' è più ſe ſia alcun corpo diafano di figura ſferica, da qualunque lato ſi giri, i raggi ugualmente ſi rifrangono, e direttamente vi paſſano; e non potendoſi concepire come per tutte le direzioni poſſibili aver debbano diritti i pori: eſſendo però tutte le ſuppoſizioni de' Moderni ideali, e mancanti di pruove, verran giuſtamente da un indifferente filoſofo rigettate. Io certo qualora nel fondo di un catino pieno di limpid' acqua miro sì chiaro tutto ciò che v' è dipinto; ovver quando guardo una miniatura coperta da groſſa laſtra di criſtallo, e la veggo così bene come ſe non vi foſſe alcun corpo di mezzo, mi pare affatto inveriſimile la ſentenza del Newton; il quale volendo niun corpo eſſere colorato, e che i colori provengano dalla ſola varia rifleſſion della luce da lui ſuppoſta corpo ſolido e impenetrabile, dovrebb' eſſa trovare nell' acqua e nel criſtallo i pori diritti e per parte di que' raggi, che da qualunque lato ſpiccandoſi vadano ad illuminar la pittura, e per parte di quelli,

quelli, che riflettendoſi mi portino, da qualunque fianco io vada, l'immagin ſull' occhio: la qual dirittura di minutiſſimi pori per ogni verſo poſſibile, ſarà ſempre mai improbabile. Se il Nevvtoniano ſiſtema ſoſtener ſi voleſſe, com'è, ſenza ammettere che la luce ſia corpo ſolido e impenetrabile; avrebbe le ſue grandiſſime difficoltà, ma pure ſi potrebbe loro in qualche guiſa riſpondere. Ma il volerlo difendere, ſuppoſto ch' eſſa ſia corpo, non vi ravviſo quella probabilità che rende plauſibile una ipoteſi. Io ſo che l'Angelico cercando in un articolo ſe la luce ſia corpo, riſponde di ſlancio ciò eſſere impoſſibile. *Dicendum quod impoſſibile eſt lumen eſſe corpus* (a): il che non avrebb' egli sì francamente aſſerito, ſe conſiderando colla perſpicace ſua mente la natura diverſa della luce, e del corpo, non ne aveſſe riconoſciuta l'impoſſibilità; come lo ha poi anche provato. Certamente che il diritto paſſaggio della luce nel criſtallo, nell' acqua, nell' aria per ogni direzione mi fa ſembrare affatto improbabile ch' ella ſia corpo; mentre mi pare del tutto inveriſimile, e ſecondo le idee ch' abbiam delle coſe, quaſi impoſſibile la dirittura de' pori per ogni verſo nell' acqua, e nell' aria ſingolarmente, elementi sì mobili ed inquieti. Che ſe poi mi ſi chiedeſſe in che la diafanità de' corpi propriamente conſiſta, la quiſtione entra toſto nel *quid eſt*, ed io non ardiſco decidere, perchè l'eſſenze delle coſe credo ſaranno agli uomini eternamente ignote. Quello che poſſo dire con S. Tommaſo ſi è, che ciò che ſi conſidera ſingolarmente nel corpo diafano, ſi è l'eſſere ſenza colore, perchè può in ſe ricevere le ſpecie de' colori, che traſmettono i corpi; ſiccome l'orecchio, acciocchè ſia atto a ſen-

(a) *D. Thom. 1. p. qu. 67. ar. 2.*

tire il ſuono, debb' egli eſſere ſenza ſuono (a). La luce poi è neceſſaria per diſcernere il corpo diafano dall' opaco, e però nelle tenebre non ſi diſtinguono: la medeſima luce è neceſſaria perchè ſi vegga il colore; onde ſenz' eſſa nulla ſi vede: ed il colore è neceſſario perchè ſi veggano i corpi, onde l'aria, che non è colorata, non ſi può vedere. Queſto è ciò che poſſo dire, nè mi arriſchio a dire di più, per non pormi nel riſchio di dir male. La ragion poi intrinſeca di queſte coſe la ſa quel Dio, che le ha fatte; e noi non poſſiamo produrre che lontaniſſime conghietture.

Altri rifleſſi ſi fan da' Moderni a dimoſtrare eſſere vero corpo la luce, dicendo che intanto nel criſtallo trapaſſino i raggi, in quanto che i ſuoi pori a linea retta ſon poſti. Imperocchè ſe ſi ſoprapponga una laſtra ad un' altra, la luce vi paſſa in minor copia, e ſi vede più languida; e ciò perchè i pori dell' una non s' incontrano troppo bene co' pori dell' altra. Ma un cotale divario può provenir da tutt' altro motivo che queſto; cioè dalla natura medeſima del criſtallo, il quale quantunque finiſſimo; o ſia perchè la ſcabroſità di ſua ſuperficie rifletta molti raggi per modo che non vi paſſino tutti, come vedeſi comunemente; o perchè non giunga mai ad una perfetta diafanità per lo tramiſchiamento di alcune eterogenee particelle, che impediſcan che il raggio vi paſſi ſenz' intoppo, come paſſa nell' aria; perciò non ſia maraviglia che ponendoſi una laſtra ſopra l' altra, ſi moltiplichino queſti impedimenti, onde in minor copia trapaſſi la luce: e tanto più che dalla ſuperficie di un criſtallo all'

(a) *Quod autem eſt ſuſceptivum coloris, oportet eſſe ſine colore, ſicut quod eſt ſuſceptivum ſoni, oportet eſſe ſine ſono; nihil enim recipit quod jam habet: & ſic patet quod diaphanum oportet eſſe ſine colore. D. Thom. Lib. 2. de Anim. lect. 15.*

all' altro essendovi qualche piccolo intervallo, perchè combaciare non si possono perfettamente, ed alcuna scabrosità nella sottoposta lastra; si riflettan perciò e si rifrangano infra l'una e l'altra superficie molti raggi, onde poi non passino in tanta copia, come se passassero da una sola. Con che si potrebbe anche rispondere per qual cagione se tra due lastre di cristallo si trattenga dell' acqua, si veggon più chiare e diafane; perchè l'acqua essendo più omogenea al cristallo, ed empiendo più uniformemente, come materia assai più consistente dell' aria, i vacui tra l'una e l'altra, non lascia luogo a' raggi di riflettere altrove, e torcere dalla lor direzione. Oltre di che vi possan concorrere altre cagioni e forze ignote, cui non voglio pormi ad indovinare.

Molto meno poi può aver forza l' altro riflesso a provare che la trasparenza de' corpi consista nella direzione de' loro pori, perchè stritolandosi in minutissima polvere il cristallo, diviene bianco. Altro è parlare di un corpo nella sua natural posizione, altro quand' è ridotto a minutissime particelle, onde può avere molte alterazioni sofferte a noi incognite. Se il cristallo polverizzato apparisce bianco, potrebbe essere che in quella piccolissima figura avendo varj angoli diversi, rifletta i raggi in guisa che appajono bianchi, da che dalla diafanità alla bianchezza non vi è gran distanza, quanto a ciò che all' occhio apparisce; nè vi è ripugnanza alcuna colla sentenza de' Peripatetici, che concedono che ancor per la varia riflession della luce veder si possano colori diversi, come non potevano non vederlo nell' iride, e nel collo della colomba, ed altri augelli.

Quanto all' acqua che gonfiata in ispuma non apparisce diafana, ciò può provenire dalla nuova fi-

gura che ha preſo, per cui ſi riflettano diverſamente i raggi; giacchè la figura de' corpi contribuiſce aſſaiſſimo alla varia rifleſſion della luce, com' è per ſe manifeſto.

Tutti gli altri fenomeni poi che ſi amminran nel priſma, il qual rifrangendo diverſamente i raggi del ſole vedere ci fa coſtantemente i colori nella ſcala de' ſette primarj diſtinti, nulla ſi oppongono alla ſentenza che ſoſtiene non eſſere corpo impenetrabil la luce. Perchè quantunque ſi voleſſe anche concedere al Nevvton di queſto maravigliofo fenomeno ſcopritore, che i mentovati colori foſſero nella luce, e ſi divideſſero mercè del priſma, non ne ſeguirebbe ch' ella eſſer doveſſe un corpo ſolido e impenetrabile, ma ſolo che i raggi ſi poſſono ſpartire o dividere: il che non è punto contrario alla ſentenza degli Scolaſtici, i quali quantunque dicano non eſſer corpo la luce, ma ſolo corporea qualità, concedono ch' eſſa ſia dove più intenſa, dove meno; e però non è maraviglia che i raggi ſi poſſan dividere od allargare, come lo avranno anch' eſſi veduto dalle varie rifleſſioni de' raggi, e ſingolarmente da que' che paſſando da un pertugio di un piccol diametro, ſi allargano quanto più da eſſo ſi ſcoſtano, ed hanno un diametro aſſai maggiore. Che anzi dall' oſſervar ch' eſſi paſſano coſtantemente a traverſo della groſſezza de' priſmi, e formino tanti angoli differenti; ed eſſendo affatto arbitraria l'ipoteſi de' Moderni che il criſtallo abbia ad avere i pori diritti per tante direzioni diverſe; da ciò ſteſſo ne inferiranno, e giuſtamente, non eſſer corpo la luce, ma ſolo una corporea qualità; come lo è pure il colore: mentre dandoſi de' veri corpi, che non ſon colorati, ſingolarmente nel Nevvtoniano ſiſtema, ne ſegue che il colore non ſia corpo, a coſtituire il quale ſi richiede ſingolarmente

la

la ſolidità, e l'impenetrabilità; ma ſolo una affezione del corpo, come l'ho antecedentemente accennato. Potrei fare alcuni altri rifleſſi ſopra i colori eſpoſti anche nella ſentenza del Nevvton, dalla quale non ſi potrebbe dedurre eſſere vero corpo la luce. Ma per non divenire ſoverchio, li tralaſcio.

Per altro prevalſe cotanto appo molti queſto parere, non eſſere cioè vero corpo la luce, che alcuni, come lo atteſta il P. Anſaldi, han preteſo che non ſia nè qualità, nè affezione corporea, ma un certo qual' atto ſpirituale illuminante il diafano; altri avere eſſa la natura dello ſpirito, o di una coſa immateriale; altri eſſere uno ſpirito igneo, nè del tutto corporeo, nè onninamente incorporeo, eſteſo, ma non diviſibile, avente una inſtantanea diffuſione, e un moto attivo e penetrabile, ed eſſere contuttociò una coſa diſtinta dal corpo; onde conchiude andare coſtoro grazioſamente meſcendo, e confondendo le idee del corpo, e dello ſpirito: *Quæ omnia ideas corporis ac ſpiritus feſtive miſcent atque confundunt* (a). Lo ſteſſo Autore, dalle cui opere ſi può ſcorgere quanto ingenuo, e ſpaſſionato filoſofo egli ſia, aſſeriſce avere il Nevvton e il Caſtello intorno alla natura della luce parlato aſſai meglio de' Gaſſendiſti, e de' Carteſiani: ma però tutte le coſe per loro dette eſſere ſoltanto probabili, e ſecondo alcuni prive non ſolo di verità, ma fino della medeſima probabilità: *Omnia modò tamen probabilia, apud aliquos fortaſſe, omni experientia non veritate dicam, ſed etiam probabilitate* (b). Comunque ſia, baſta pel mio aſſunto avere non tanto infelicemente provato eſſere aſſai probabile che non ſia un vero corpo la luce.

(a) *Anſald. de princ. leg. nat. trad. lib. 2. §. XVI. pag. 232. Ibid.*

Che ſe poi mi chiedeſſero i Filoſofi d'oggidì com' eſſa non eſſendo materia ſolida e impenetrabile ſi generi, ſi ſpanda, ſi rifletta a tanta diſtanza, rifrangaſi ec., riſponderei loro eſſere queſto un miſtero filoſofico, in cui conviene ſingolarmente adorar l'infinita ſapienza e potere di Dio; e che cotai ſorprendenti fenomeni ſaranno ugualmente (o forſe più) difficili a ſpiegarſi nel moderno ſiſtema, che vuol corpo la luce; ſiccome ſchiettamente il dice il famoſo Sig. Muſſchenbroek, il qual proponendo varie queſtioni ſopra la generazione, propagazione, rifleſſion della luce, da lui per altro creduta corpo, afferma che i filoſofi hanno ancora di molte ricerche a fare ſopra queſta materia, e che forſe non iſcopriranno giammai ciò che v' ha di più ſecreto ed aſcoſo intorno a tanti fenomeni maravigliosiſſimi, che ſi ſcorgono nella luce. „ Il paroit ſuffiſamment „ de ce que nous venons de propoſer, que les Phi„ loſophes ont encore bien des recherches à faire „ ſur cette matiere, peut-être même ne découvri„ ront-ils jamais ce qu' il y a de caché & de ſe„ cret dans toutes ces choſes „ (a). Di qui è che anche il Dante ponendo mente alla mirabile proprietà de' raggi penetrantiſi vicendevolmente, ebbe a dire: (*Purg. Cant. III.*)

Non ti maravigliar, più che de' cieli,
Che l' uno all' altro raggio non ingombra.

XII. Venghiam ora alla concluſione di ciò, per cui poſte ho sì lunghe premeſſe. L' eſperienza dimoſtra che avvi probabiliſſimamente nel mondo una coſa corporea ed eſteſa, e come mezzana tra lo ſpirito e la materia, e da eſſa pur dipendente; ma che

(a) *Eſſai de Phyſique chap.* XXVII. §. 1015. *n.* 7.

che non è vero corpo ſolido e impenetrabile, cioè la luce. Dunque non è fuor di ragione che nelle beſtie abbia Dio creato una ſoſtanza, che ſi eſtenda in tutta la macchina, ma che non ſia ſolida e impenetrabile; dipendente però dal corpo, come dal corpo luminoſo dipende la luce. Si avverta però che nel recare la ſimilitudine della luce, ſupponendola ſcevera di parti ſolide, ma però materiale, perchè dipendente nel ſuo eſſer dal corpo, non intendo di ſtabilire per anima delle beſtie un principio ad eſſa in tutto uguale. L' adduco ſolo a moſtrare che ſiccome noi ſteſſi co' noſtri occhi veggiamo che daſſi probabilmente nel mondo una coſa, la quale certamente è corporea e dipendente dalla materia, ma priva della ſolidità e della impenetrabilità; così che non ſia una ſuppoſizione fantaſtica e ſenza pruova quella di coloro, che pongon ne' bruti un principio nè ſolido nè impenetrabile, ma dipendente dal corpo; il qual ſupponendoſi di uno affatto diverſo genere dalla luce, abbia la facoltà di eſſere ſenſitivo, da Dio concedutagli ſecondo l' ordine per eſſo lui ſtabilito nelle varie ſoſtanze dell' univerſo.

XIII. Sembrami certamente che colla eſperienza sì viva della luce rimanga ſufficientemente provato non eſſer lungi dal vero che ſi dia nel mondo una coſa mezzana tra il corpo e lo ſpirito; e non doverſi por mente agli ſchiamazzi e importune riſate di alcuni filoſofi, i quali ſi vanno sbracciando in aſſerire che tutto ciò ch' è materiale, debb' eſſer materia; ed io pago ſarei delle prove anzidette, ſe non ſtimaſſi opportuno di non ommettere un' altro argomento degli Scolaſtici tratto dalla rivelazione a favore delle Ariſtoteliche forme, o ſia di queſti enti mezzani. Egli è preſo, come a Teologi ſia ben noto, dallo auguſtiſſimo

Sacra-

Sacramento della Eucariſtia, in cui ſi ha per fede che la ſoſtanza del pane e del vino ſi cangia nel corpo e nel ſangue di Criſto; e che non oſtante non ſi veggono in nulla diminuiti i loro accidenti. Da che vengono a così conchiudere gli Scolaſtici. La ſoſtanza del pane e del vino cangiata ſi è per tranſuſtanziazione nella carne, e nel ſangue di Criſto: e pure la ſolidità, l'impenetrabilità, la figura, il colore, il ſapore ec. vi rimangono come prima, ſenza che vi ſi vegga una menoma mutazione. Dunque ciò che coſtituiſce l'eſſenza del corpo è una coſa totalmente diſtinta dalla ſolidità, dalla impenetrabilità, dalla figura. Dunque queſto principio non è ſolido nè impenetrabile. Dunque ſi dà una coſa materiale, perchè coſtituiſce l'eſſenza di un corpo; ma non è materia, cioè una coſa avente ſolidità e impenetrabilità. Il riſpondere che gli accidenti Eucariſtici non ſieno gli ſteſſi che prima eran nel pane e nel vino, e che Iddio ci faccia comparire all'occhio, al tatto, al palato la lor figura e ſapore, ſenza che più nulla vi ſia di queſte due ſoſtanze; farebbe un ragionare a ritroſo di quelle giuſte idee che avere ſi devono della ſapienza e bontà infinita di Dio, quaſi ei ci faceſſe comparire a i ſenſi quel che non è in realtà. Se ciò ſi concedeſſe aprirebbeſi l'adito ad una ſpecie di Scetticiſmo, o di Pirroniſmo; e potrebbon gli empj aſſerire nulla aver Dio nel mondo fatto di reale, e che ci faccia paſſare in mere apparenze la vita. Ora ſe fin nel pane e nel vino evvi un principio nè ſolido nè impenetrabile, che ne coſtituiſce l'eſſenza, perchè non ſi potrà egli aſſerire che un conſimil principio mezzano tra la materia e lo ſpirito informi gli animali, e l'anima ne conſtituiſca? Nè ſi dica, come volgarmente ſi dice, che il ricorrere ad un Sagramento egli è un' entrare in ſagreſtia, e che le filoſofiche

ſofiche queſtioni non ſi vogliono definir colla fede? E perchè no? riſponderan gli Scolaſtici. Può egli forſe Dio ingannarſi, ovvero ingannare? Confeſſano pure i moderni Filoſofi non ſapere eſſi in che conſiſta la natura e i principj intrinſeci delle coſe, e poi ſe per una legittima conſeguenza tratta da un Sacramento de' più auguſti di nostra ſantiſſima Religione, deduceſi che debbono eſſere una coſa nè ſolida nè impenetrabile, ſi divincolano, ſi contorcono, cercano mille ſofiſmi per iſchermirſene. Queſto non è un aprire gli occhi per vedere la verità, è un chiuderli per non vederla. Io non voglio ſtendermi di vantaggio ſu queſto punto, intorno a cui pieni ne ſono i volumi; baſtandomi ciò avere accennato, acciocchè alcuni de moderni Filoſofi, che tanto beſſeggiano le Ariſtoteliche forme, veggano a quanto ſtabili fondamenti appoggiata ne ſia degli Scolaſtici la ſentenza, la quale eſſendo ſtata da S. Tommaſo pur ſoſtenuta, non dovrebbe venir tanto vilipeſa e dilacerata; ſapendoſi di quanta natural penetrazione ſia ſtata dotata, e di quai ſuperiori lumi illuſtrata la mente di un tanto Dottore, che ha mai ſempre rapita l'ammirazione de' più profondi ingegni; e che dall'erudito e dotto Sig. Abate Genoveſi in una compita ſua lettera manuſcritta, di cui mi graziò, venne con pari leggiadria che verità appellato *l'Archimede de' Metafiſici*. Io confeſſo ingenuamente che quantunque a prima giunta ſieno difficili a concepirſi queſte forme ſoſtanziali de' corpi per Ariſtotile nelle ſcuole introdotte; pure a vedernele così ben confermate da ciò che accade in un Sacramento sì eccelſo della Cattolica Chieſa, io l'ammiro aſſaiſſimo in ciò medeſimo, in che per altrui vien deriſo.

XIV. Per altro non i ſoli Peripatetici col loro capo

capo ſoſtengono queſti enti mezzani tra la materia e lo ſpirito, privi di ſolidità e d'impenetrabilità, e coſtitutivi della eſſenza del corpo; ma inſino alcuni de' piu riputati Moderni lontani non ſon dal concedergli. Oltre il Sig. Antonio Genoveſi, che, come l'ho antecedentemente detto, ſi può dir che gli ammetta patentemente, lo ſteſſo Muſſchenbroek parlando appunto de' principj coſtitutivi del corpo, dice che non altro di eſſo noi ne ſappiamo, che ciò che i ſenſi ne ſcoprono nella lor ſuperfizie; e che forſe per entro ad eſſa vi potrebb' eſſere ciò che propriamente ne forma l'eſſenza; e che quantunque a noi note ſieno le otto ſue principali proprietà (tra le quali vi è l'eſtenſione e l'impenetrabilità) pure non ſiamo punto ſicuri che per queſte ſole ſi coſtituiſca l'eſſer del corpo (a). Colle quali eſpreſſioni, ſebben non ſoſtenga patentemente ch' entro al corpo ſolido e impenetrabile ſiavi un' altra coſa priva di ſolidità e d'impenetrabilità, che ne formi l'eſſenza; pur dice che potrebb' eſſere che vi foſſe.

Il celebre Benedetto Stay nel famoſo ſuo poema favellando delle claſſi delle create ſoſtanze, dice venire eſſe da' filoſofi comunemente in due diſtinte, cioè in corpo, e in ſpirito. Ma poi riferendo l'opinion di color che pretendono non poterſi dare alcuna

(a) *Ignorari vero huc uſque plurima exinde liquet, quia ope ſenſuum dumtaxat addiſcimus, quomodo ſe habeat corporis ſuperficies: Superficiem modo oculis videmus, eam tangimus manibus, lingua guſtamus; præterea nihil, nec quid aliud in nares operatur. Quid vero eſt quod intra ſuperficies corporum hæret concluſum? An non id quod proprie corpus facit, quod ejus ſubſtantia eſt? Sed id ignoramus. Quamobrem dumtaxat corticem corporis, & pauca ulterius ex phænomenis ratiocinio collecta, non autem id quod corpus conſtituit, cognoſcimus. Elem. Phyſ. §. 18. n. 2.*

Nondum demonſtrare poſſumus vobis omnia, quæ in corporibus ſunt, innotuiſſe. Neſcimus quibus poſitis ponatur corpus. Ibid.

cuna ſoſtanza di mezzo tra l'uno e l'altro, ſoſtiene eſſer meglio affermare di non ſaper noi ſe diaſi realmente, che il volerlo aſſolutamente negare.

At quod nec corpus, nec mens ſit, cum nequeamus
Scire, quid eſſe queat, multi nihil eſſe fatentur;
Hic veluti quidam prohiberet, tertia conſtet
Ne natura etiam, aut vario fors ordine plures.
Quin præſto nobis ſiſtant ſe, & nomina poſcant:
Sed quoniam, anne aliqua in rebus natura ſit ultra,
Prorſus in incerto eſt, quærendique irritus omnis
Eſt labor, idcirco potius neſcire fateri
Par erat, in nihilo quam merſam dicere inani,
Atque inter res, quæ nequeant extare referri (a).

Parimente il rinomato P. Boſcovik nelle note a queſto paſſo del ſuo congiunto, concittadino, ed amico dice chiaramente avervi alcune ſoſtanze, le quali non ſono nè corpo nè ſpirito, come per una gran parte di filoſofi ſon l'anime delle beſtie, le quali così dipendon dal corpo, che periſcon con eſſo, e ſenza di eſſo nè viver poſſono, nè operare; e come ſon quelle coſe che accadono alle ſoſtanze, onde ſi dicono accidenti. *Sunt quædam quæ nec corpus ſunt, nec ſpiritus, ut per Philoſophos pleroſque Brutorum animæ, quæ a corpore ita pendent, ut cum eo intereant, & ſine ipſo vivere, & agere non poſſint, & ut ea, quæ ſubſtantiæ accidunt, ac idcirco dicuntur accidentia* (b).

Avvi

(a) *Phil. Recent. a Bened. Stay verſ. trad. lib.* 1.

(b) *Notæ ad Phil. recent. pag.* 4. L'Autor delle note alla Diſſertazione, *Anima brut. ſecun. ſanio. Phil. canones vindicata*, ripone il P. Boſcovik nel novero di que' che voglion l'anime de' bruti o immateriali, o eſpreſſamente ſpirituali, ma non immortali. *Quis porro non intelligit tandem aliquando non diſſentire*

Avvi pure il P. Daniele autore dell' erudito Viaggio del mondo di Deſcartes, il quale, come lo riferiſce il P. Niccolai (a), dice eſſer l'anima delle beſtie *una ſoſtanza capace di ſenſazione*; ſecondo la quale ſarà un eſſer di mezzo, che non ſia nè ſpirito, nè corpo; inetto al raziocinio e al penſiero, e ſolo abile alla percezione e alla ſenſazione.

Dallo ſteſſo P. Niccolai (b) ſi pone pur nella claſſe di que' che ammiſero nelle beſtie una ſoſtanza media tra il corpo e lo ſpirito il dotto P. Regnault (c).

L'Autore poi delle note alla diſſertazione: *Anima Brut. ſecundum ſanioris phil. canones vindicata*: riferiſce che un dotto Profeſſore della Univerſità di Bologna noto al mondo letterario per le auree ſue opere ſolea a ſuoi aſcoltatori inſegnare, ſe non rinvenire alcuno argumento, onde eſcluder le forme Peripatetiche, da cui dipendano le affezioni de' corpi; dicendo non eſſere coſa improbabile

(a) Lez. XIII. del Geneſi.
(b) *Ibid.*
(c) *Phyſ. tom. 4. entret. 2.*

ſentire Boſchovichium ab illorum plurium opinione, qui vel immateriales, vel expreſſe ſpirituales Brutorum animas dicunt, & in removenda ab hiſce immortalitate cum ipſo conveniunt prorſus? pag. 210. Per altro accennando eſpreſſamente il dotto Padre Boſcovik avervi delle ſoſtanze, le quali nè corpo ſono nè ſpirito, come l'anima delle beſtie, così dipendenti dal corpo che periſcan con eſſo, nè ſenza d'eſſo viver poſſano ed operare (eſpreſſioni del tutto allo Scolaſtico ſiſtema conformi), non veggo come dir non ſi debba che favoriſca la materialità dell' anime delle beſtie nel ſenſo de' Peripatetici: tanto più che nel novero di quelle coſe, che non ſono nè corpo nè ſpirito, pone gli accidenti delle ſoſtanze, come per le recate parole fia manifeſto. Contuttociò l'Autore è vivo, e può dichiarar la ſua mente, e togliere la quiſtione.

bile che da queſte forme, come da principio, provengano i ſenſi e gli appetiti de' bruti (a).

A queſto Profeſſore aggiugner ſi può collo ſteſſo Autor delle note accennate (b) il dottiſſimo P. Maignan, il quale per eſſere ſtato nella preſente quiſtion partigiano degli Scolaſtici fu notato dal Bayle con queſte parole: *Malgré toutes ſes lumieres a croupi dans les erreurs, & dans la craſſe de l' Ecole à l' egard de l' ame des Bétes* (c).

Tra i ſoſtenitori della opinione degli Scolaſtici ripone il detto Autor delle note l'erudito Sig. Morfuace de Beaumont, del qual dice che negli elegantiſſimi ſuoi verſi ſoſtenuta ha l'anima delle beſtie quaſi nello ſteſſo ſenſo de' Peripatetici (d).

A tutti queſti aggiugner poſſo il famoſo medico Federico Hoffmanno, il quale parlando dell' anima de' bruti, e de' vegetabili, dice eſſere un ente puramente fiſico, non iſpirituale, come l'anima noſtra (e).

E cer-

(a) „ Nihilominus eximius quidam in Bononienſi Univerſitate Profeſſor jam literariae Reipublicae notus pluribus, „ quae edidit, vere aureis operibus, & cujus vaſta admodum „ ſcientia, ſummaque elegantia vereor num in ullo alio noſtrae „ aetatis Philoſopho ſe ex aequo admirandam exhibeat, paucis „ ab hinc annis, ſaltem quod ipſe ſciam, ſuis Auditoribus hoc „ conſuevit tradere, nullum ſcilicet eſſe argumentum, quo „ *formae ſubſtantiales & abſolutae* materiam determinantes, & „ in mechanicis affectionibus non conſiſtentes jure meritoque „ excludantur; Nec obſcure innuebat, improbabile non eſſe, „ quod ab hiſce formis belluarum ſenſus appetitioneſque tam„ quam a principio pendeant. " *Pag.* 241.

(b) *Pag.* 246.

(c) *Bayle Dict. art.* Rorarius.

(d) *Pag.* 249.

(e) *Si noſtram libere profiteri licet ſententiam dicimus animam illam, quae in brutis, & vegetantibus ſui ſimile producit, ens eſſe mere phyſicum, non ſpirituale, uti anima rationalis eſt, cujus eſſentiales facultates expanſio, locus circumſcriptus, limitata duratio, ac operatio, quae minime a tali ente tolli poſſunt, conſtituunt. Supplem. Tom.* I. *cap.* XV. §. 3.

E cercando poi qual ſia il ſoggetto di queſt' anime, dice eſſere uno, univerſale, eſteſo, ſempliciſſimo, omogeneo; non però corpo, ma il principio del *meccaniſmo* del corpo; o ſia quell' elemento luminoſo da Dio prodotto nel primo giorno della creazione del mondo (a). Affermando per tanto queſto rinomato Moderno che l'anima delle beſtie è un ente puramente fiſico, non iſpirituale; e che quell' elemento luminoſo, o ſia quella luce nel primo giorno creata, da cui proviene l'azione e la vita de' vegetabili e degli animali, è una coſa eſteſa, ſempliciſſima, omogenea, non però corpo; ne ſegue che debba eſſere come una ſoſtanza di mezzo tra il corpo e lo ſpirito. L'autorità di queſto Filoſofo l'ho ſolo arrecata per dimoſtrare che non è alieno da queſti enti mezzani; non già ch' io approvi eſſer la luce nel primo giorno creata il principio della vita degli animali e de' vegetabili.

Si potrebb' anco annoverare tra que' che non abborriſcono queſte ſoſtanze mezzane infra il corpo e lo ſpirito, la rinomata Madama du Châtelet, la quale, come lo riferiſce il P. Niccolai lez. VI. del Geneſi pag. 22. non fu lontana dal credere *che il fuoco non è nè materia, nè ſpirito, che è un eſſere a parte non formato da niente, e non traſmutanteſi in niente* ec.

Ecco

(a) *Illud valde veroſimile mihi videtur, quod animarum materiale ſubjectum inhæſivum, cui variæ proprietates inſunt, unum ſit & univerſale, expanſum, ſimpliciſſimum, homogeneum, non tamen corpus, ſed potius mechaniſmi in corpore principium, uno verbo elementum illud a Deo productum prima creationis die luminoſum, cui ſapientiſſimus univerſi conditor in regno vegetabili & animali vim repræſentativam activam, ſive cujuſvis ſpeciei ſimile producentem, omnipotente ſuo verbo, quo omnia adhuc continuo ſuſtentat, impreſſit, quod maxime in ſemine continetur, ſuamque vim convenienti reliquorum elementorum acceſſu exerit. Ibid. §. IV.*

Ecco come una decina almeno de' più riputati Moderni non ſon lontani dall' ammettere delle ſoſtanze mezzane tra il corpo e lo ſpirito ; onde ſi dovrebbon ricredere alcuni filoſofi che le deridono fuor di modo (a).

XV. Veduto ch' abbiamo non v' eſſere ripugnanza alcuna, anzi dalla eſperienza medeſima confermarſi che vi ſian nel mondo degli enti mezzani tra il corpo e lo ſpirito; inveſtighiam' ora ſe più ragionevole ſia lo ſtabilir queſti per anima delle beſtie, o pure un vero ſpirito da ſe ſuſſiſtente. E a ciò meglio fare ponghiam mente a che ne dica l' Angelico S. Tommaſo. Cercando egli ſe l' anime delle beſtie ſieno ſpirituali, e di per ſe ſuſſiſtenti, fa toſto riflettere all' error groſſolano degli antichi filoſofi, i quali riputando non avervi altro nel mondo che corpi, neſſuna diſtinzione ammettevano tra lo 'ntelletto ed il ſenſo; onde e l' uno e l' altro attribuivano ad un principio puramente corporeo (b). Un altro errore vuol' egli pur che ſi noti, ed è di Platone, il quale diſtinſe bensì l' intelletto dal ſenſo, ma ambedue attribuì ad un principio incorporeo, dicendo che ſiccome la intellezione, così le ſenſazioni convengono all' anima ſecondo ſe ſteſſa; onde voleva che comuni foſſer bensì all' anima ed al corpo; ma che a quella ſi attribuiſſer ſoltanto come a motrice, a queſto come a ciò che vien poſto in moto; come più diffuſamente lo accenna

(a) Ho voluto appoſtatamente accennar que' moderni filoſofanti, che non ſon lungi dall' ammetter degli enti mezzani tra il corpo e lo ſpirito, per dimoſtrare a certi altri non eſſere poi il ſiſtema delle forme Peripatetiche tanto al dì d'oggi ſprezzato, che debba arroſſire un filoſofo a ſoſtenerlo; come infra gli altri il dice il Sig. Guere nel ſecondo ſuo tomo della Storia critica ſopra l'anima delle beſtie pag. 195.

(b) 1. *p.* *q.* 75. *ar.* 3.

al libro 2. contro i Gentili cap. 57. num. 1. *Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ, corporisque communes, ut videlicet sint animæ sicut moventis, & corporis sicut moti*. Ed al cap. 82. più distintamente asserisce avere insegnato Platone, che l'anima sensitiva, (la quale voleva che dalla intellettiva fosse diversa, ponendo egli nell' uomo tre distinte anime, l'intelligente, la sensitiva, e la vegetativa), avesse alcuna operazione sua propria, dicendo che il sentire, o sia il senso è un moto dell' anima sensitiva, il quale si comunicasse al corpo, ed in esso imprimesse le sensazioni. Ma poichè dalla esperienza stessa dimostrasi essere falso un tale supposto; giacchè il sentire negli animali non è egli già un movimento dell' anima, che s' imprima nel corpo; ma all' opposito un movimento del corpo, che s' imprime nell' anima, provenendo le sensazioni da una esterna materiale cagione che agisce nella macchina animalesca; introduce però il mio Santo Maestro (a), ed abbraccia il parer d'Aristotile, il quale insegnò giustamente che la sola intellezione si esercita senz' alcun organo corporale; ma le operazioni tutte dell' anima sensitiva compir non si possono independentemente da essi organi. Per poco di fatto che si rifletta alle sensazioni, che si fan così negli uomini che nelle bestie, si scorgerà di leggieri che tutte si eccitano da una cosa corporea, ed in una cosa corporea immediatamente ricevonsi; come l' abbiam nella prima parte accennato della vista, dell' udito, del tatto ec. Egli è ciò tanto vero ch' il medesimo S. Tommaso nel lib. 2. contro i Gentili forma un capo distinto, ch' è il 66., in cui prova che l' intelletto è una potenza del tutto differente dal senso, aggirandosi le sue ragioni

(a) 1. *p. q.* 75. *ar.* 3.

gioni appunto ſopra il rifleſſo che le ſenſazioni ricevonſi negli organi corporei, i quali non ſi eſtendon più in là delle coſe materiali; che conoſcono le ſole coſe ſingolari; che niun ſenſo può riflettere ſopra ſe ſteſſo; e che dalla energia ed eccellenza delle coſe ſenſibili vengon gli organi del ſenſo alterati e guaſtì: al contrario dell' intelletto, il quale intende indipendentemente dagli organi corporali, conoſce le coſe univerſali ed aſtratte, riflette ſopra ſe medeſimo, e dalla eccellenza delle coſe intelligibili non ne riceve detrimento, ma perfezione; ond' è che chi intende le coſe più ſublimi e difficili, egli è più idoneo ad intendere le più facili e le più piane. Non avendo adunque, conchiude da ſuo pari il mio Santo Maeſtro, l'anima ſenſitiva de' bruti alcuna operazione ſua propria non dipendente dal corpo, non avrà neppure la ſua eſiſtenza da eſſo non dipendente, e però materiale dovrà dirſi e corruttibile; mercecchè ogni ſoſtanza proporzionata all' eſſere aver dee la ſua operazione (a). Che poi ne' bruti non v' abbia azione alcuna non dipendente dalla materia, e ſuperiore alla immaginazione ed al ſenſo, non accade che ne rechi le prove ch' adduce l' Angelico principalmente al capo 82. del lib. 2. contro i Gentili; giacchè ne ſono d' accordo gli ſteſſi Avverſarj, con cui entrato ſono in lizza; mentre negano alle beſtie la ragione, la notizia delle coſe aſtratte ed univerſali, e concedon loro la cognizion delle ſole coſe dipendenti da' ſenſi. Da che ſi può in breve conchiuder così. Ne' bruti non v' hanno che le ſemplici ſenſazioni: queſte ſono un' azione puramente corporea: dunque proceder

(a) *Ex quo relinquitur, quod cum animæ brutorum animalium per ſe non operentur, non ſint ſubſiſtentes. Similiter enim unumquodque habet eſſe, & operationem. D. Thom. 1. p. q. 75. ar. 3.*

ceder dee da un principio corporeo: dunque ricorrere non ſi dee ad uno ſpirito.

Vero è che nell' uomo le ſenſazioni ſi fanno in una ſpirituale ſoſtanza, qual' è l' anima noſtra. Ma ciò non conchiude che dire ſi debba lo ſteſſo de' bruti. Imperocchè in eſſo noi oltre le ſenſitive potenze, le quali dipendon dagli organi della macchina, vi è anche l' intellettiva, la quale, comecchè ſpirituale, ſi eſercita ſenza di eſſi: onde non dee recar maraviglia che un principio immateriale poſſa da ſe ſolo ſenza comunicazione col corpo eſercitare la principale ſua funzione, qual' è l' intendere e il ragionare; in quanto poi egli è dal ſommo artefice Dio deſtinato ad informare il corpo, poſſa unitamente con eſſo eſercitare una operazione materiale, qual' è il ſentire. Ella è aſſai luminoſa una dottrina di S. Tommaſo, con cui queſte due conoſcitive potenze nell' uom diſtingue. Cercando egli ſe l' intelletto creato poſſa colle naturali ſue forze vedere l' eſſenza divina, dopo di avere diſtinte quelle ſoſtanze che hanno il loro eſſere nella materia, come ſon le corporee, e quelle che affatto ne ſon ſeparate, ſiccome gli Angioli; parlando poi del modo delle cognizioni dell' anima noſtra, la quale avvegnacchè ſpirituale, pure è forma del corpo, dice avere eſſa due conoſcitive virtù per rapporto alle coſe eſiſtenti nella materia, che ſon l' oggetto proporzionato delle ſue conoſcenze. Una ch' è atto di alcun organo corporale, come ſon tutti i ſenſi; ed a queſti egli è naturale il conoſcer ſoltanto le coſe ſingolari, ed individuali. Ma l' altra ſua conoſcitiva virtù è l' intelletto, il quale non è atto di alcun' organo corporale; onde per eſſo è a noi naturale il conoſcere le ſoſtanze che hanno il loro eſſere nella materia; non però nella ſteſſa maniera che in eſſa individualmente ſi trovano, ma per aſtrazione da eſſa,

essa, mercè l' operazione dell' intelletto medesimo, onde conoscer possiamo le cose in astratto, e in universale: il che eccede e sorpassa la facoltà del senso, ch' è alle sole cose particolari determinato (a). Ecco dunque come l' anima nostra in quanto spirituale, e nel suo essere non dipendente dal corpo possa senza alcun organo corporeo esercitare la principale sua funzione, qual' è l' intendere e il ragionare; in quanto poi è forma del corpo abbia delle operazioni da essi organi dipendenti, come sono le sensazioni. Se ne' bruti avessevi la ragione, e la cognizion delle cose astratte e universali, allora saremmo costretti a conceder loro un principio spirituale: ma poichè tutte le lor cognizioni son di cose materiali, e derivanti da' sensi, si dee ragionevolmente in essi ammettere un' anima materiale; essendo assai naturale che una sostanza, che ha tutte le sue operazioni dipendenti dalla materia, da essa dipenda eziandio nell' essere.

Non appagheran forse queste ragioni alcuni filosofi, i quali sono d' avviso che le sensazioni stesso di per se considerate provino necessariamente la spiritualità dell' anima delle bestie; siccome tra gli altri par che lo senta il Padre Uberto Hayer nella sua opera intitolata: *La spiritualitè, & l' immortalitè de l' ame*: giacchè il capo secondo del primo tomo ha per titolo: *La spiritualitè de l' ame prouvèe par les sentimens du plaisir, & de la douleur*: ed il terzo: *La spiritualitè de l' ame prouvèe par les sensations*. Se il detto Autore pretende che le sensazioni far non si possano nella sola materia, e che sia perciò necessario un altro principio da essa distinto; all' opposito di que' materialisti, contro cui scrive, i quali le attribuivano ad un sem-

(a) *D. Tho. 1. p. q. 12. ar. 4.*

plice *meccaniſmo* dell' occhio, dell' orecchio, della lingua, del naſo ec., io vado con ſeco d' accordo; mentre oltre di eſſo è neceſſaria anche alcun' anima, che le riceva. Ma ſe mai foſſe d' avviſo che le ſenſazioni ſole di per ſe conſiderate provino aſſolutamente non ſolo nell' uomo, ma eziandio negli animali la neceſſità di una ſpirituale ſoſtanza che ne ſia il ſoggetto, ciò non potrebbe valere ſe non in ſentenza di chi ſoſteneſſe neſſun' altra ſoſtanza avervi nel mondo che ſpirito, e corpo. S. Tommaſo di fatto quel gran metafiſico riputato cotanto da' dotti, il quale ſingolarmente nel libro ſecondo contro i Gentili ha in iſcorcio accennati i più forti argomenti, onde provare l' impoſſibilità della materia penſante, e la ſpiritualità di noſtr' anima, non ha mai avuto in penſiero di deſumerne dalle ſenſazioni le pruove. Anzi al capo 66. dimoſtra contro gli antichi filoſofi che il ſenſo conſiderato in ſe ſteſſo è una coſa affatto diverſa dall' intelletto, e che provenir dee da un principio materiale, perchè dipende dagli organi corporei, e dalla azione della materia. Che anzi, com' è accennato, dal conſiderare che tutte le operazioni de' bruti ſon dipendenti da' ſenſi, ne conchiude in eſſo loro un' anima materiale, appunto perchè proporzionato all' operazione egli è dicevol che ſia anche l' eſſere della ſoſtanza che la produce. E di vero qual prova addurre ſi può che le ſenſazioni della viſta, dell' odorato, del tatto far non ſi poſſano che in uno ſpirito di per ſe ſuſſiſtente, com' è l' anima noſtra? L'accennato P. Uberto Hayer, che, come è detto, dalle ſole ſenſazioni pare che trarre voglia una pruova efficace della ſpiritualità dell' anima noſtra, aggira le ſue ragioni ſingolarmente ſopra il rifleſſo, che ſe il ſoggetto di eſſe ſenſazioni foſſene la materia, eſſendo queſta diviſibile all' infinito, ed una ſua parte

parte fuori dell' altra, non ſi avrebbe una ſenſazione intera, ma come dimezzata, e diviſa in tante parti, in quante diviſibile n' è la materia: in quella guiſa che ſe preſentiſi uno ſpecchio alla facciata di qualche palagio, tutta bensì ne ricopia in ſe ſteſſo l' immagine; ma quella parte di criſtallo, in cui è dipinta la porta, non rappreſentane le fineſtre, nè le fineſtre la porta, e così diſcorrendo; ma una parte è fuori affatto dell' altra. Il perchè ſe il ſoggetto delle ſenſazioni foſſe pur la materia, a ciaſcuna parte di eſſa dovrebbe corriſpondere una parte di ſenſazione; onde ſi potrebber dividere le ſenſazioni in più parti, e per tal guiſa aſſegnare un quarto di dolore, un terzo di viſta, e così via diſcorrendo di tutti i ſenſi; quando all' oppoſito il dolore, la viſta ec. è unica, ſemplice, indiviſibile. Ma queſti e conſimili argomenti poſſon bensì valere contro di que' materialiſti, i quali pretendono che le ſenſazioni non altro ſieno che modificazioni della materia, derivanti da un ſemplice *meccaniſmo*; ma non già contro i Peripatetici, che ammettendo ne' bruti un' anima diſtinta dal corpo nè ſolida nè impenetrabile, e diverſa affatto dalla materia, ſoggetti non ſono a cotali difficoltà. E ſiccome per leggi a noi affatto ignote ha Iddio voluto che l'anima noſtra, tuttocchè ſpirituale, riceva inſieme col corpo le ſenſazioni, che dagli obbietti materiali provengono, dato avendole una potenza a tal' uopo proporzionata, atteſa la ſua unione col corpo; così dir poſſono i Peripatetici, per leggi a noi pure occulte riſenton l'anime materiali de' bruti queſte medeſime ſenſazioni, perchè appunto anche ad eſſe ha conceduta queſta facoltà ſenſitiva allo ſtato lor confacente.

Ma per via togliere altre difficoltà, che poteſſero avvanzarſi in queſto propoſito, d' uopo è ac-

cenni un raziocinio che forma il ſoprannomato P. Hayer (a) per dimoſtrar che il ſoggetto, in cui ſi fanno le ſenſazioni debb' eſſere aſſolutamente ſpirituale. Parlando egli del ſenſo della viſta dice così. L'azion del vedere è una azione indiviſibile, ſiccome il colore è una *modalità* indiviſibile: Adunque la ſoſtanza che lo vede, debb' eſſere indiviſibile. Similmente nel tomo ſecondo a provare l'impoſſibilità aſſoluta della materia penſante, ſi ſerve infra gli altri di queſto argumento. Il penſiero è unico, ſemplice, indiviſibile: la materia è compoſta, e diviſibile: dunque il penſiero non può farſi nella materia, perchè il diviſibile, e l'indiviſibile ſon ripugnanti (b). Se un tal raziocinio aſſumer ſi voglia ſoltanto a provar che il vero penſiero, il quale ſi fa nell' uomo independentemente dagli organi corporali, ed è affatto ſpirituale, richiegga neceſſariamente uno ſpirito che ne ſia il ſoggetto, e che alla materia eſſenzialmente ripugni, io voglio di buon grado accordargliele. Ma ſe mai eſtendere ſi voleſſe a provar che le ſemplici ſenſazioni richieggano anch' eſſe neceſſariamente una ſoſtanza per ogni maniera indiviſibile e ſpirituale eziandio nelle beſtie, non ne rimarrei punto convinto; anzi dimoſtrare potrei che diſtrugge ciò ſteſſo che intende di ſtabilire. Imperocchè ſi potrebbe ritorcere l'argomento così. Lo ſpirito è ſemplice e indiviſibile: le ſenſazioni provengon da coſe compoſte e diviſibili, e in coſe compoſte e diviſibili ſi ricevono, come ſono gli oggetti eſterni, e gli organi de' ſenſi, che ſon tutti corporei: dunque le ſenſazioni far non ſi poſſono in uno ſpirito; perchè il diviſibile, e l'indiviſibile ſon ripugnanti. Ma ſiccome per queſto argo-

(a) *Tom.* 1. *cap.* 10.
(b) *Tom.* 2. *cap.* 10.

argomento non s' indurran gli Avverſarj a negare che le ſenſazioni fare ſi poſſano in uno ſpirito unitamente al corpo; così io per la ſola ragione della diviſibilità, e della indiviſibilità non vengo punto aſtretto a concedere che le ſenſazioni richieggano neceſſariamente una ſpirituale ſoſtanza, che ne ſia il ſoggetto. L' eſperimento in fatti addotto nella prima parte del verme da S. Agoſtino veduto, il quale tagliato in più parti viveva, ed aveva lo ſteſſo ſenſo di dolore, come quando era intero, è una prova invincibile a dimoſtrare non eſſere neceſſaria per le ſole ſenſazioni un' anima per modo indiviſibile, che debba eſſere un vero ſpirito di per ſe ſuſſiſtente independentemente dalla materia, com' l' anima noſtra.

Che ſe qualche filoſofo forzar mi voleſſe a ſpiegargli, come al ferirſi di un' animale l'anima ſua materiale ne riſenta la ſenſazione; io gli chiederei prima che mi ſpiegaſſe eſſo ſteſſo come queſta medeſima ſenſazione ſi faccia nell' anima dell' uomo, quando anch' egli è ferito, o pure in quella medeſima delle beſtie, ſuppoſta ſpirito. E ſe mi riſpondeſſe ciò avvenire o per l'*armonia preſtabilita* del Leibnizio, o per le *cauſe occaſionali* del Malebranchio, o per altra a noi ignota maniera, come vuole il Sig. Genoveſi; un altro filoſofo potrebbe a' medeſimi fonti ricorrere, ſuppoſta l' anima materiale de' bruti nel ſenſo degli Scolaſtici. Ma ſiccome per evitare moltiſſimi inconvenienti mi riſponderebbe aſſai meglio con ammettere il fiſico influſſo, mercè di cui lo ſpirito noſtro ad una tal data impreſſion che ſi faccia dal corpo, ne riſente per le leggi di un reale commercio la ſenſazione; così io riſponderei che anco nell' anima delle beſtie, quantunque materiale, s' imprimono le ſenſazioni per le leggi di quel commercio, che dee avere

Iddio

Iddio per l'infinita ſua ſapienza e potere ſtabilito anche tra eſſa, ed il riſpettivo ſuo corpo. E ſiccome ſuppoſto il fiſico influſſo, egli è aſſai più alla ragione ed alla eſperienza uniforme l'ammetter l'anima noſtra in tutto il corpo diffuſa, e non in un ſolo viſcere del capo (a); la quale ſpiritual' eſtenſione non toglie che la ſenſazione, che nello ſpirito ſteſſo ſi fa, non ſia unica e ſemplice; così quantunque l'anima delle beſtie, la quale ſecondo gli Scolaſtici non è corpo impenetrabile, ed è anch' eſſa in una certa ſpirituale maniera nel corpo diffuſa; non toglie che ſemplici ed uniche non debban dirſi le ſue ſenſazioni. Ad alcuni pare ſtrana queſta eſtenſion dello ſpirito in tutto il corpo, ovvero in una qualche porzion della teſta, figurandoſelo come un punto matematico. Ma un ſolo penſiero che volgano a Dio, di cui e dalla filoſofia, e dalla religione deduceſi tutto eſſere da per tutto, verrà a ſcemargli la maraviglia; e potrà fargli naturalmente riflettere, che ſiccome non oſtante che Dio tutto ſia in tutto il mondo, ſempliciſſime ſon le ſue idee; così colla debita proporzione parlando, quantunque l'anima ſia tutta in tutto il corpo, ſemplici pur' eſſer debbono le idee alla natura ſua proporzionate; come pure ſemplici dovran riputarſi le ſue ſenſazioni: da che ſi potrà anche inferire ſemplici eſſere nel lor modo quelle pur delle beſtie, non oſtante la diffuſione dell' anima in tutto il corpo.

XVI. Veduto ora ch' abbiamo come le ſenſazioni

(a) Si avverta che quando bene ſi voleſſe per alcun ſoſtenere eſſer la ſede dell' anima noſtra ſoltanto in qualche parte del capo, dovrebb' eſſere nel ſiſtema del fiſico influſſo anch' ivi eſteſa in ſua maniera; la quale eſtenſione non toglierebbe che le ſue percezioni e ſenſazioni non ſi doveſſer dir ſemplici.

zioni per lor medeſime conſiderate non ripugnino ad un eſſere materiale nel ſenſo degli Scolaſtici, e non eſigano neceſſariamente un principio ſpirituale, ma piuttoſto ne richieggano un materiale, perchè da coſe materiali ſi eccitano, e in organi pure materiali ricevonſi; paſſiam' ora ad inveſtigare ſe un principio pure materiale poſſa eſſer capace di dar moto alla macchina degli animali, come quando camminano, ſaltan, ſi slanciano, fanno feſta al padrone ec. Il Sig. Genoveſi anzidetto fondato ſopra il ſuo principio della inerzia della materia, anche da' loro moti ſpontanei argomenta nelle beſtie la neceſſità di una ſpirituale ſoſtanza; come ſi manifeſta da quelle parole al num. II. di ſopra arrecate: *Inertia, & ſoliditas qualitates corporum ſunt generice: ea in re conſentientes habemus Philoſophos omnes: Ergo ſi brutorum animæ ſint corpora ejus generis, qualia ſenſuum tactu cognoſcimus, inertes erunt, & ſolidæ: ſunt autem nec inertes nec ſolidæ: id enim patet ex eo I. quod ſint activæ: ſpontaneiſque motibus gaudent.* Ma abbiam di già avvertito che l'anima de bruti ſecondo i Peripatetici, e S. Tommaſo non è ſola materia, o modificazion di materia, ma un ente diſtinto dal corpo avente nè ſolidità, nè impenetrabilità, dipendente però nel ſuo eſſere dal corpo ſteſſo; onde l'inerzia non può avere qui luogo. Il perchè, dico io, ſiccome tutti oggimai i filoſofi convengon che l'anima noſtra, ch'è vero ſpirito, poſſa muovere il corpo, perchè Iddio le ha data una cotale motrice potenza; così aſſeriſcono gli Scolaſtici che intanto l'anime delle beſtie muovon la macchina delle membra, in quanto che ha loro Iddio conceduta una tal facoltà alla natura lor confacenteſi. Che anzi provando l'Angelico che lo ſpirito, poichè del corpo più nobile e più perfetto, ha una naturale poſſanza

ſopra

ſopra le corporali ſoſtanze quanto al moto locale; onde gli antichi filoſofi attribuivano alle intelligenze celeſti il moto de' cieli (a); così eſſendo l'anime de' bruti, perchè elevate alquanto ſopra la materia, della materia ſteſſa più nobile, e d'un grado ſuperiore, egli è dicevole che abbian la facoltà di muover la macchina delle membra ſecondo l'eſigenza delle diverſe loro nature.

Ma per meglio dilucidar queſto punto, non ſia al leggitore diſcaro che col mio Santo Maeſtro appaleſi la differenza che paſſa tra i moti ſpontanei degli uomini, e delle beſtie. Cercando egli ſe le ſpirituali ſoſtanze dotate ſieno di volontà, dopo ch' ebbe avvertito che le coſe inſenſate non hanno in ſe alcun principio di cognizione; onde mover ſe ſteſſe; parlando poi degli animali dice, che il ſenſo e l'immaginazione, per cui ſi traggono ad operare, è cagionato in eſſo loro da coſe ſenſibili ed eſterne, che agiſcono ſopra la macchina, e il loro giudizio proviene da una naturale eſtimativa, non da deliberazion di ragione. Per la qual coſa, quantunque ſi dica che muovan ſe ſteſſi in quanto che una parte è motrice, ch' è l'anima, l'altra moſſa, ch' è il corpo; pure la cagione de' lor movimenti non proviene in loro da loro ſteſſi, ma parte degli oggetti eſteriori, parte dalla natura. Concioſſiachè in quanto l'appetito muove le membra, ſi dice che gli animali muovon ſe ſteſſi; il che eccede la facoltà delle coſe inanimate, e de' vegetabili, le quali prive ſono di animaleſche tendenze. In quanto poi queſti loro appetiti provengono neceſſariamente dalle impreſſioni ricevute ne' ſenſi, e dal giudizio di una eſtimativa naturale, non ſono i bruti cagione a ſe ſteſſi de' proprj movimenti, onde non

(a) *D. Thom. 1. p. qu. 110. ar. 3.*

non hanno dominio ſopra i proprj atti. Per lo contrario quelle idee, per cui le ſpirituali ed intelligenti ſoſtanze ſi muovono ad operare, provengono totalmente dal loro intelletto, e ſono da loro penſate e trovate, come fia manifeſto dalle invenzioni degli artefici, che prima di porſi alla eſecuzione di un' opera, ſe ne formano da loro ſteſſi in mente l'idea. Da che ne viene che le ſole intellettuali ſoſtanze muovon propriamente ſe ſteſſe ad operare, perchè hanno dominio ſopra le proprie operazioni; onde dotate ſono di volontà (a).

Più diffuſamente però ne' commentarj ſopra il lib. 8. della fiſica d'Ariſtotele ſpiega l'Angelico come tutti i moti degli animali eccitati vengano da qualche eſterna cagione. Dice egli adunque che i bruti muovon bensì ſe ſteſſi ſecondo il moto locale: ma queſto lor medeſimo movimento viene ſempre eccitato da qualch' altra cagione. Imperocchè l'animale non è il primo principio di queſto ſuo moto locale; ma preceduto viene da altri non volontarj, ma naturali, o interni od eſterni, per cui muovono poi ſe ſteſſi; come ſi manifeſta nel moto della vegetazione, e della reſpirazione, ſecondo il quale gli animali ſi muovono in qualche maniera, quantunque ſiano in quiete quanto al moto locale. La cagion poi di queſti moti naturali ella è o l'eſtrinſeco ambiente, come il cielo e l'aria, che fanno eſteriormente impreſſione ſopra la macchina animaleſca; o pur qualche coſa che in eſſa introducaſi, come l'aria mediante la reſpirazione, e l'alimento per mezzo del mangiare; e da queſte o interne od eſterne mutazioni avviene che gli animali cominciano a muoverſi, quando prima erano in quiete. Così qualor ſi concuocono nello ſtomaco i cibi, pe' molti loro vapori

(a) *D. Thom. 2. cont. Gent. cap. 47. n. 2.*

vapori rimangono aggravati gli animali, e ſen dormono: ma quando digerito è già l'alimento, ed acchetati i vapori, ſi ſvegliano, ſorgono, e muovon ſe ſteſſi; eſſendo però il primo principio di queſti moti qualche coſa d'eſtrinſeco alla natura dello ſteſſo animale (a). Queſta dottrina del mio Santo Maeſtro eſtender ſi può eziandio a' moti ſpontanei degli animali cagionati in loro dagli oggetti eſterni e ſenſibili, come quando alla viſta del padrone fa feſta e tripudia il cane, e quando a certi ſegni del cavaliere cammina o ſi ferma il deſtriero, e quando alla preſenza di varj obbietti imita ciò che vede la ſimia, e così diſcorrendo per modo che a ben conſiderare le coſe, non v'ha movimento alcuno ne' bruti, il quale non ſia in loro eccitato o da un naturale appetito, come quando vanno in cerca del cibo o del coito; o dallo ſvegliamento di qualche materiale fantaſma, come quando dormendo ſi ſognano alcuna coſa; o dalla eſtimativa naturale, come allor che l'agnello fugge dal lupo; o finalmente da qualch' oggetto materiale, che porti impreſſion ſopra i lor ſenſi, come l'eſperienza ce lo fa veder tutto dì in ogni ſpecie d'animali. Da che ſi può conchiudere non eſſere veramente le beſtie la prima e libera cagione de' proprj movimenti.

Che poi il moto ſpontaneo non richiegga negli animali un principio ſpirituale e indiviſibile, egli è manifeſto dal ſoprarrecato eſperimento fatto da S. Agoſtino, di quel verme cioè, che tagliato a mezzo, ſeguitavano tuttavia le parti diviſe a correre per ogni direzione, e collo ſtilo ferite ſi contorcevano, e fuggivan quà e là ſopra la tavola. Il perchè eſſendo animati tutti que' pezzi diviſi, e indi-

(a) *D. Thom. 8. Phyſic. lect. 13.*

indivisibile essendone il vero spirito, nè segue che l'anima di quello animaluccio, che pur avea le motrici potenze, fosse materiale, e divisibil col corpo.

XVII. Ci rimane a far l'ultimo passo, e vedere se questa mezzana sostanza, che può esser capace delle sensazioni, e del moto spontaneo, possa esserlo eziandio di quella percezion delle idee di obbietti materiali, che in esso loro si scorge; come nel cane l'idea del suo padrone, ed in ogni altro animale l'idea o de' loro parti, o de' loro compagni, o della loro abitazione, o del loro alimento ec., ch'è ciò che presso alcuni sembra oltremmodo ad un principio material ripugnante. Ma qui distinguer si vuole la semplice percezion d'un oggetto materiale dalla riflession che si fa sopra la percezione medesima; siccome altro è l'azione, con cui, a cagione d'esempio, l'intelletto intende una pietra, altro quella, per cui riflettendo sopra la sua cognizione medesima, conosce d'intenderla. La percezione, o sia la semplice idea di un oggetto materiale attribuisco ora alle bestie, non la riflessione sopra l idea medesima; quasi dica alcuna tra se: adesso io mangio: adesso io veggo il mio padrone ec. Ciò supporto io non comprendo qual ripugnanza esser vi debba che la percezion di un obbietto materiale avere si possa da un principio pure materiale. Ma a porre le cose nel lor giusto lume d'uopo è ch' io esponga una dottrina di S. Tommaso intorno alla maniera, con cui le specie delle cose corporee s'imprimon ne' sensi. Dopo che ha dimostrato avervi alcune sostanze, le quali hanno capacità di ricever la forma di un' altra nella stessa maniera che in essa si trova, perchè il paziente ha le medesime disposizioni materiali che trovansi nell' agente; come un legno spento e atto a ricever la forma del fuoco della

stessa

ſteſſa qualità, che ſi trova in un altro legno acceſo, che gliele appicchi; viene quindi a moſtrare che v' han delle forme, che ricevonſi nel paziente, ma non nella ſteſſa maniera che ſon nell' agente; perchè le diſpoſizioni materiali di quello ſimili non ſono alle diſpoſizioni materiali di queſto. E perciò la forma riceveſi nel paziente ſenza la materia, in quanto che il paziente ſi raſſomiglia all' agente ſecondo la forma, e non ſecondo la materia. A ciò meglio ſpiegare aſſume con Ariſtotile la ſimilitudine di un ſigillo d'oro, il quale imprime nella cera la ſua forma, o ſia la ſua figura, ma non gliele imprime in quanto è oro; mentre nella cera non vi è la diſpoſizione a divenire metallo; ma ſolo in quanto è figurato. Il perchè la cera ſi raſſomiglia al ſuggello d' oro quanto all' immagine, non quanto alla diſpoſizione dell' oro. Così i ſenſi ricevon le forme delle coſe ſenza la materia, perchè in diverſa maniera le forme ſono nel ſenſo, e nelle coſe ſenſibili. Nelle coſe ſenſibili hanno un eſſere naturale, e materiale, ma nel ſenſo hanno un eſſere *intenzionale*, e in certo qual modo ſpirituale. Così l'occhio, a cagion d' eſempio, riceve il colore di un ſaſſo, che ſe gli preſenti, ma non ſotto ragione di ſaſſo, perchè nella pupilla non vi è diſpoſizione alcuna a divenire macigno; ma ſoltanto ſotto ragion di colore (a). E ſiccome il colore, quantunque ſi dipinga nell' occhio, pure non laſcia d'eſſere ancora materialmente nel ſaſſo, così dicono i Peripatetici che le forme delle coſe ſi ricevon da' ſenſi, non in un eſſere materiale, come ſono in ſe ſteſſe; ma in un eſſere in certa maniera ſpirituale, e come dicon le Scuole *intenzionale*.

Poſto adunque che le ſpecie delle coſe ſenſibili

(a) *D. Thom. 2. de Anim. Lect. 14.*

bili s' impriman ne' ſenſi in una certa ſpirituale maniera, dicendoſi dagli Scolaſtici eſſere l' anima delle beſtie nè ſolida nè impenetrabile, e alquanto elevata ſopra la materia, io non veggo qual ripugnanza eſſer vi debba, che non poſſa averſi da eſſa la percezion di un obbietto materiale. Mi ſpieghino i Moderni come alla preſenza di un oggetto corporeo l' anima delle beſtie, che da loro ſi vuole ſpirituale, ne conoſca l' immagine, ch' io nella ſteſſa maniera lo ſpiegherò nella ſentenza de' Peripatetici, che la vogliono materiale nel modo tante volte accennato. E ſiccome porto ferma opinione che diranno ciò avvenire, perchè allo ſpirito beſtiale ha dato Iddio queſta potenza viſiva, ſuppoſta la retta diſpoſizione degli organi della viſta, nè ſapran certo addurmene altra plauſibil ragione, così io dirò lo ſteſſo dell' anima materiale, che ſoſtienſi dagli Scolaſtici. Veramente ella è una coſa ſorprendente il penſar come l' anima o noſtra, ovvero de' bruti conoſca per mezzo dell' occhio tanti oggetti che ſe gli preſentano, e così diſcorrendo degli altri ſenſi. Ma Iddio non ſi direbbe ammirevole nelle ſue opere, ſe non riſvegliaſſe in eſſo noi ammirazione e ſtupore.

E ciò quanto alla ſemplice percezione dell' anima per mezzo de' ſenſi alla preſenza di un oggetto ſenſibile. Che ſe poi parlar ſi voleſſe delle immagini che rimangono impreſſe nella fantaſia, allontanato l' oggetto, e della memoria che han gli animali delle coſe paſſate; nè pure da ciò ſi può trarre alcun' argomento a dimoſtrare dovere eſſere la loro anima uno ſpirito di per ſe ſuſſiſtente. Già ogni filoſofo ben può ſapere che la fantaſia, e la memoria ſono potenze dipendenti affatto dagli organi corporali, come fia manifeſto da coloro, a cui o per freneſia, o per letargo, o per qualch' altro ac-

cidente si scompagina l'interno *meccanismo* de' visceri del capo, perdendo la memoria di quanto appresero (a).

Che se mi si chiedesse in qual guisa dipinganſi nella fantasia le immagini degli obbietti corporei, e vi restino lungamente impressi; direi esser questo uno di quegli occulti segreti della natura, cui non verremo giammai a discoprire co' nostri sensi; non avendo noi microscopj sì fini, onde mirare tutte, dirò così, quelle ruote ed ordigni, con cui ella opera nella parte più nobile dello animale, ch'è il capo. L'Angelico riportando il parer d'Aristotile, dice che per mezzo degli oggetti corporei si fa una tal quale impressione nell'anima, e nell'organo del corpo animato, la qual serve a formar la memoria, ch'è una specie di abito, ed è come una pittura; perchè l'oggetto sensibile imprime la sua similitudin nel senso, e dal senso si ristampa nella fantasia; e vi rimane, ancorchè allontanato ne sia l'oggetto medesimo. Per la qual cosa soggiugne Aristotele, che l'azione, la qual si fa dall'oggetto nel senso, imprime nella fantasia come una specie di figura, o idoletto sensibile, il quale resta in essa delineato anche dopo ch'è rimosso l'oggetto: in quella maniera che anche dopo ritirato il sigillo ne resta impressa l'immagine nella cera (b). Ciò è quanto dire si può in così astruse ma-

(a) Si può veder S. Tommaso 1. p. q. 84. a. 7., come pure il celebre Sig. Muratori nel suo Trattato *Della forza della fantasia umana*.

(b) *Quæ quidem passio est quasi quædam pictura, quia scilicet sensibile imprimit suam similitudinem in sensu, & hujus similitudo remanet in phantasia etiam sensibili abeunte . . . . . ad modum quo illi, qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quamdam in cera, quæ remanet etiam sigillo, vel annulo remoto. D. Thomas de Mem. & Reminisc. lect. 3.*

materie; nè ſi dee pretendere di ſaperne fiſicamente di più; come lo afferma il rinomato Sig. Lodovico Muratori nel ſuo Trattato *della Forza della Fantaſia umana* ſulla fine dell' Avvertimento al Lettore colle ſeguenti parole. „ E quantunque ſia da „ noi creduta la Fantaſia una facoltà materiale, e „ la ſua ſede nel Cerebro: pure nè men colà potrà „ mai penetrare l' occhio noſtro, per iſcoprirne le „ da noi appellate Idee, e Fantaſmi. " Quello però che torna a mio propoſito ſi è, che concioſſiachè non ſolo la percezion degli oggetti per mezzo de' ſenſi, ma eziandio la memoria ſieno facoltà dagli organi corporei dipendenti, non richieggono neceſſariamente un' anima ſpiritual nelle beſtie, ma una anzi dalla materia dipendente.

XVIII. Il Sig. Genoveſi per dimoſtrar dalle ſemplici percezioni la neceſſità di uno ſpirito, dice che ſe l'anima delle beſtie foſſe corporea, le lor percezioni non altro ſarebbono che un interno movimento di parti materiali: ond' è ch' ogni corpo diviſibile eſſendo in parti infinite, ne ſeguirebbe che in ogni percezione ſi avrebbe il moto d' innumerabili parti. Il perchè ſe per eſempio in una percezion di un oggetto, che all' occhio ſi affacci, ſi ſupponga farſi nell' anima il moto di mille parti, perchè non ſi dovranno dir mille percezioni? E ſe ſi riſpondeſſe che tutti queſti movimenti concorrono a formare una ſola immagine, ſi obbietterebbe ben toſto che ciò non potrebbe avvenire ſenza concedere che tutte le parti, che muovonſi, aveſſero la medeſima direzione di moto. Or ſi ſupponga che avuta l' immagine di un obbietto, ne ſopraggiunga un' altra di un altro. In tal caſo le parti materiali dell' anima del bruto o ſi moveranno ſecondo un' altra direzione, non mutata la prima; e ciò a tutte le meccaniche leggi ripugna; o pure

la prima mutata; e in tal caſo ſi cancellerebbe, e diſſiperebbe l' immagin primiera. Che ſe poi ſi diceſſe che non le ſteſſe parti dell' anima, ma altre diverſe rappreſentaſſero la ſeconda immagine, allora l'anima ſarebbe moltiplice, e varie e diſtinte nel bruto le facoltà della percezione (a).

Ma ognun vede che queſte e conſimili difficoltà non hanno vigore che contro coloro, i quali voleſſer che l' anima delle beſtie foſſe corpo ſolido e impenetrabile, come i corpi che cadono ſotto i ſenſi; e che la percezione non altro foſſe ch' un moto di queſte parti materiali. Ma ſiccome i Peripatetici ſoſtengono, com' è veduto, niun' anima potere eſſer corpo, e che quella de' bruti non è nè ſolida nè impenetrabile, anzi di una natura affatto diverſa da' corpi; però tutti gli ſforzi degli Avverſarj in queſta parte ſon vani.

Che poi avere ſi poſſano sì negli uomini che nelle beſtie varie percezioni, o immagini di varj obbietti materiali, ciò non dee recare gran maraviglia; giacchè com' ho detto con S. Tommaſo, ed è per ſe manifeſto, i ſenſi ricevon le ſpecie delle coſe ſenſibili ſenza la materia, e in certa maniera ſpirituale: *Senſus eſt ſuſceptivus ſpecierum ſine materia* (b): all' oppoſito di ciò che inſegnò Democrito, e i ſuoi ſeguaci, formarſi cioè le ſenſazioni, perchè ſi ſpiccaſſero dal corpo ſenſibile minutiſſimi atomi, che imprimeſſero la loro immagine negli organi de' ſenſi: onde in queſta ſentenza intanto una pittura ſi vede dall' occhio noſtro, in quanto dalla ſuperficie del quadro ſi partono continuamente minutiſſimi corpicciuoli, che vanno a ſtamparne nella pupilla l'immagine: opinione ſciocca in vero e ridicola.

(a) *Anton. Genuenſis Diſſert. de Brut. anim.* §. XV.
(b) *D. Thom.* 2. *de Anima lect.* 14.

dicola. Che anzi dovendo neceſſariamente concedere ogni filoſofo ben penſante, che tutte le ſenſazioni ſi fanno medianti gli organi corporali, e che la fantaſia, in cui ſi conſervan le immagini di tanti obbietti materiali, da eſſi pure dipende; ſiccome in eſſo noi una nuova immagine di un oggetto ſenſibile non cancella l'antica, perchè dalla infinita ſapienza di Dio ſono per modo gli organi interni diſpoſti, che conſervar ſe ne poſſano ſenza confuſione le ſpecie; così eſſendovi queiti organi corporei eziandio ne' bruti, non appariſce alcuna ragione, per cui anche in eſſi imprimere, e conſervar non ſi poſſano varie immagini degli obbietti materiali, e ſenſibili.

Nè perchè ad ogni ſenſazione o interna od eſterna vada accompagnato qualche moto degli organi, che ſon diviſibili all' infinito, negare ſi può che unica non ſia la percezion di un oggetto. Imperocchè ſiccome gli altri moti hanno la loro unità, e la loro continuazione, non oſtante la diviſibilità del corpo che muoveſi; come quando ſi slancia per aria una pietra, il ſuo moto è unico e continuato, quantunque ſia diviſibile in infinito la materia di cui è compoſta; così la percezione ne' bruti, che va accompagnata da qualche moto del corpo, avrà la ſua unità, non oſtante che ſia azione di un organo corporeo, e diviſibile.

E qui vuol farſi un rifleſſo, ch' è aſſai naturale, cioè che ſe doveſſe aver luogo queſt' argomento della diviſibilità della materia ad eſcludere l'unità della percezione, proverebbe non poterſi dare nè negli uomini, nè negli animali alcuna ſenſazione, la qual ſi doveſſe dire unica: mentre non vi eſſendo ſenſazione alcuna o percezione di oggetti corporei, la qual non dipenda dagli organi materiali, come la viſta dall' occhio, dall' orecchio

l'udito ec., i quali ſon diviſibili allo 'nfinito, diviſibile pure e moltiplice dir ſi dovrebbe ogni percezione, che per mezzo di eſſi ſi aveſſe. Per la qual coſa ſiccome alla preſenza di un oggetto materiale, che all' occhio ſi affacci, l' anima noſtra, che ha la potenza viſiva, ne riceve in modo a noi incomprenſibile la percezione, la quale non oſtante la diviſibilità dell' organo ſi dice unica; così alla preſenza di queſto medeſimo corporeo obbietto, che all' occhio dello animal ſi preſenti, l' anima ſua, che ha pur la potenza viſiva, ne riceve in modo a noi incognito la percezione; la quale unica dovrà dirſi, non oſtante la diviſibilità dell' organo, che n' è l' inſtrumento.

Non piaceran forſe queſte ragioni al Sig. Antonio Genoveſi, che nella ſeconda parte degli elementi della metafiſica (a) nel confutare il Locke circa l' origine delle idee, accagiona i Peripatetici di materialiſmo, perchè vogliono che l' anima noſtra abbia le percezioni delle coſe corporee per quella impreſſione, che in eſſa ſi fa medianti gli organi corporali; quaſi doveſſe anch' eſſa dirſi materiale ſe poteſſe avere commercio con una coſa materiale; onde ricorre alla Onnipotenza divina, che per leggi a noi ignote faccia ch' alla preſenza di obbietti materiali ſe ne formino le loro immagini nella mente. Non è qui luogo a confutare una tale aſſerzione; tanto più che nell' altra mia Diſſertazione ſtampata in difeſa della dottrina di S. Tommaſo intorno al commercio dell' anima noſtra col corpo, ho ſufficientemente purgato da queſto innavveduto materialiſmo i Peripatetici (b).

Baſta

(a) *Prop.* XXXIV.

(b) La ragion principale addotta da me a purgare dal materialiſmo ſuppoſto la ſentenza degli Scolaſtici ſi è, che ſe il corpo non poteſſe agir ſullo ſpirito, perchè queſto è ſcevro di

Baſta per ora a proſeguire il mio argomento il dire, che ſiccome il ſuddetto valente Filoſofo non può negare che alla preſenza di un oggetto materiale, qual che il modo ne ſia, ſe ne formi nella mente l'idea, così pure ſe ne produca, comecchè ſia, l'immagine eziandio nell'anima delle beſtie. Inoltre ſiccome il Sig. Genoveſi, e con eſſo altri filoſofi, non poſſon recare altra ragione dello attribuire che fanno all'anima de' bruti, che la ſuppongono ſpirituale, la cognizion delle coſe ſoltanto materiali, ſe non perchè le ha Dio coſtituite di una tale natura, perchè così gli è piaciuto; per ſimil maniera diranno eziandio gli Scolaſtici, che quel principio nè ſolido nè impenetrabile, che per eſſo loro ſi pone negli animali, è ſtato dal ſommo Fattore formato di una tale natura, onde aver poſſa le cognizioni di quelle coſe materiali, che allo ſtato loro convengonſi. Che anzi per la ragione medeſima, onde il Sig. Genoveſi nega aſſolutamente che per l'azion di una coſa materiale poſſa l'anima noſtra, perchè ſpirituale e affatto indipendente dal corpo, avere le idee degli oggetti corporei, hanno un motivo giuſtiſſimo gli Scolaſtici di aſſerire, ch' eſſendo le lor forme materiali, e dipendenti dalla materia, egli è più agevole il credere che per l'azione e l'im-

di parti materiali, onde ricevere impreſſione dal corpo; anche lo ſpirito per la ſteſſa ragione non dovrebbe agir ſopra il corpo: il ch' è falſo; mentre degli Angioli, de' Demonj, o almeno di Dio ſteſſo, tuttocchè ſempliciſſimo, ſappiamo che muovono i corpi. Queſta ragione dee valere eziandio per giuſtificare i Peripatetici intorno alle idee; mentre quantunque lo ſpirito ſia privo affatto di parti materiali, pure ſiccome non ripugna che lo ſpirito porti impreſſion ſopra il corpo, così non appare alcuna ragione, per cui provare che il corpo non abbia una relazione reciproca collo ſpirito; onde queſto ricever poſſa le idee degli oggetti corporei, come per intimo ſenſo lo eſperimentiam tutto giorno.

l' impreſſion di una coſa corporea ſe ne poſſa formare l' idea in una coſa anch' eſſa corporea, che non in una ſpirituale; benchè ſia difficile a comprenderſene la maniera.

XIX. Nè ſtia qui taluno ad importunarmi con chiedermi ſe queſta cognizione, che da' Peripatetici ſi attribuiſce ad un principio corporeo nelle beſtie, chiamare ſi debba ſpirituale, ovver materiale; e ſe materiale s' appella, ſe ſia tale perchè procede da un materiale principio, o perchè l' oggetto, a cui ſi termina, è materiale; e che ſo io. In tuono franco riſpondo ch' è materiale, perchè il ſoggetto di queſte cognizioni è dipendente dalla materia. Mi ſi provi dimoſtrativamente eſſere impoſſibile che ſi dia queſta ſoſtanza di mezzo tra lo ſpirito e il corpo, e che il ſolo ſpirito non dipendente dalla materia può eſſer capace di qualſivoglia ſemplice cognizione, anche degli oggetti materiali, che allora ſarò coſtretto a darmi per vinto. Ma ſiccome ſono d' avviſo che niun filoſofo potrà eſſer da tanto; perciò non ho difficoltà alcuna a chiamarla una cognizione materiale, da che tutti i Santi Padri, tutta la ſcuola Peripatetica, e tant' altri inſigni uomini d' ogni rango, che han ſoſtenuta materiale l' anima delle beſtie, ed hanno loro attribuita una vera cognizione, dovevan per conſeguenza chiamarla materiale, o al più un' azione alquanto elevata ſopra la materia; ma in ſoſtanza poi materiale, perchè quel principio, da cui procede, eſſenzialmente dalla materia dipende.

XX. Molto meno poi mi ſi annoi con dire che non s' intende coſa ella ſia queſta ſoſtanza mezzana tra il corpo e lo ſpirito, e che non può formarſene alcuna ſpecifica idea. Convengono oggimai tutti i più ſavj filoſofi eſſere a noi ignoti i principj intrinſeci delle coſe, come l' ho antecedentemente avver-

avvertito; e la ragione, per cui formare non ci poſſiamo alcuna ſenſibile immagine nè delle forme, nè dell' anime, nè degli ſpiriti ſeparati, e molto meno di Dio, ne ſi porge da S. Tommaſo, il quale parlando del modo della cognizione dell' uomo, dice che il proprio obbietto della mente umana, fino a tanto che ritrovaſi al corpo unita, è la quiddità delle coſe materiali, che cadono ſotto l' immaginazione ed il ſenſo: *Proprium objectum humani intellectus eſt quidditas rei materialis, quæ ſub ſenſu & imaginatione cadit* (a). Il che ſi manifeſta anche da ciò, che l' anima noſtra non può intendere coſa alcuna ſenza rapporto a' fantaſmi delle coſe corporee, che nella fantaſia ſono impreſſe. Il perchè le ſoſtanze immateriali, e quelle coſe ch' eccedono l' immaginazione ed il ſenſo, come gli Angioli, l' anima noſtra, e Dio, non ſi poſſono intender da noi come ſono in ſe iteſſe (b). Da ciò ne ſegue che nè pure per mezzo delle coſe materiali e ſenſibili può la mente noſtra intendere perfettamente le ſoſtanze immateriali, perchè queſte ſono di un genere totalmente dalle materiali diverſo: onde per quanto l' intelletto noſtro ſi ſollevi al di ſopra delle coſe corporee, e poſſa aſtrarre dalla lor quiddità, non mai potrà giugnere a formarſi un' acconcia immagine di una ſoſtanza incorporea (c). Ciò poſto, come neſſuno contraſtare lo può; giacchè

(a) 1. p. q. 85. a. 5. ad 3.

(b) *Et ſic manifeſtum eſt quod ſubſtantias immateriales, quæ ſub ſenſu & imaginatione non cadunt, primo, & per ſe ſecundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non poſſumus*, Ibid. q. 88. a. 1.

(c) *Quantumcumque intellectus noſter abſtrahat quidditatem rei materialis a materia, numquam perveniet ad aliquid ſimile ſubſtantiæ immateriali: Et ideo per ſubſtantias materiales non poſſumus perfecte ſubſtantias immateriales intelligere*, Ibid.

chè l'esperienza stessa lo dimostra a chiunque volesse formarsi una sensibile immagine di uno spirito; non dee recar maraviglia che dell' anima delle bestie non possa aversene una idea distinta e precisa, come si avrebbe del corpo: perch' essendo essa una sostanza priva di solidità, e di tutte l' altre qualità corporee, che sono l' oggetto proporzionato della immaginazione e del senso, formare non ce ne possiamo una sensibile immagine. Quanto però alla sua essenza io francamente asserisco, che siccome l' anima nostra si dice essere una spirituale sostanza independente affatto nel suo essere dalla materia, avente le potenze vegetativa, sensitiva, ed intellettiva, che non può esser prodotta che per creazione, nè distrutta che per annichilazione; così l' anima delle bestie dico essere una cosa materiale nè solida nè impenetrabile, avente le sole potenze vegetativa e sensitiva, e che si produce naturalmente per via di generazione col corpo, e per corruzione col corpo stesso perisce. Mi dieno i moderni Filosofi una idea più specifica dello spirito, e me lo rappresentino sotto qualche sensibile immagine, se son da tanto, ch' io farò poi lo stesso dell' anima delle bestie. Un Autor Milanese la chiama o una materia spirituale, o uno spirito materiale (a). A cui piacessero cotai vocaboli, a suo piacimento ne usi, che di buon grado gliene consento. Ove si convien nella massima, poco importa del nome.

Faran queste ragioni sopra alcuni più ostinati nemici del Peripato poca o niuna impressione, e staran pur fermi nel dire essere queste mezzane sostanze pure chimere uscite da una fantasia riscaldata; giac-

(a) Questi è l'Autor di una lettera anonima accennata nelle Novelle letterarie di Firenze 1761. col. 461. sostenitore della materialità dell' anima delle bestie.

giacchè per quanto ſe ne dica, ſon ſempre eſſeri, che non ſi ſa coſa ſieno, nè che ſi poſſono concepire; come di ſimili eſpreſſioni pieni ne ſono i libri de' Filoſofanti moderni. Ma per riſpondere a queſte loro importune ricerche, ed abbatterle ſempre più, io dimando in qual guiſa pretendono eglino di concepirli queſti enti mezzani. Forſe ſotto qualche ſenſibile immagine? Se così foſſe dovrebbero negar l'eſiſtenza ancor degli ſpiriti, e di Dio; mercecchè in tal guiſa gli è impoſſibile il rappreſentarcegli. Il modo adunque di concepir ſimili ſoſtanze inviſibili è il ſolo intelletto, che giudichi ſe ammettere ragionevolmente ſi debbano. Or qual ripugnanza vi ha ad eſſere o colla onnipotenza divina, o colla natura delle ſoſtanze create, che v'abbia una coſa che ſia nè corpo, nè ſpirito? Queſta ripugnanza non fu riconoſciuta da tanti eccellentiſſimi Metafiſici di aſſai ſecoli. La ſola difficoltà adunque di concepire materialmente queſti enti mezzani non baſta a negarli, giacchè torno a ripeterlo, ſi dovrebbe ugualmente, e forſe più, negar l'eſiſtenza di uno ſpirito. E per verità qual coſa più malagevole ad intenderſi ſotto idee ſenſibili che una ſoſtanza non abbia eſtenſion materiale, come lo ſpirito, e pur in ſua maniera occupi luogo; come ſia tutta in tutte le parti diverſe del corpo, in cui opera, come l'anima noſtra tutta è in tutto il corpo, o almeno in qualche parte del capo, ſecondo i Moderni, e Dio tutto in tutto il mondo; come ſia ſcevra di parti ſolide, e poſſa portare impreſſione ſopra la materia, e da eſſa riceverla, e che ſo io? E pure quantunque di queſte coſe non ce ne poſſiam formare una immagine materiale, e ſecondo l'idee delle coſe ſenſibili ſembrar ci poſſano paradoſſi, ciò nulla oſtante non verremo mai a negar l'eſiſtenza dello ſpirito; perchè quantunque eccedano il giudizio de' ſenſi, pur

ſon

ſon conformi al raziocinio della mente. Non eſſendo adunque alla ragione contrario che poſſa avere Dio creato una ſoſtanza mezzana infra il corpo e lo ſpirito, non baſta per negarne l'eſiſtenza il dire che non ſe n'ha una ſpecifica idea. Mi piace arrecare un pezzo della lettera dell'Autor Milaneſe citato (a), il quale colla ſimilitudine degli ſpiriti fa avvertire non doverſi negare queſti enti mezzani, perchè di loro non haſſene un'idea chiara e diſtinta. „ Una „ ſola coſa io vedo che poſſa farvi difficultà; cioè „ quell'eſſere materiale, che ſecondo i Peripatetici „ è il principio delle azioni ſenſitive de' bruti, e „ che, ſecondo la loro idea, non è nè corpo, nè „ ſpirito: e che io mi prenderò la licenza di no- „ minare o una materia ſpirituale, o uno ſpirito „ materiale. Voi mi direte che di un tal eſſere non „ ſapete formarvene alcuna idea. Ma dell'eſſere „ veramente ſpirituale, e della natura de' veri ſpi- „ riti, ne abbiam noi qualche ſpecifica idea? Sap- „ piamo in genere che ſi danno cotali ſpiriti, per- „ chè oſſerviamo nella noſtr' anima azioni indipen- „ denti dalla materia, e delle nozioni puramente „ ſpirituali, e una forza di penſare ed agire ſupe- „ riore a' ſenſi, onde argumentiamo eſſere in noi „ una ſoſtanza, ſiccome nell'operare, così nell' „ eſſere, indipendente dalla materia. Sappiamo „ adunque che ſi danno cotali ſpiriti. Ma della „ loro natura non abbiamo niuna più diſtinta no- „ zione. Allo ſteſſo modo vediam ne' bruti delle „ azioni, le quali non poſſon procedere, ſe non „ da un corpo animato. Dunque hanno un'anima. „ Ma tutte le loro azioni dipendono dalle impreſ- „ ſioni, che ne' loro corpi fanno gli oggetti ſenſi- „ bili. Dunque ſiccome nell'operare, così nell' „ eſſere,

(a) Novell. lett. di Firenze 1761. n. 29. col. 460., e 461.

„ eſſere, la loro anima onninamente dipende dalla „ materia. Della ſua natura, ſiccome di quella de' „ veri ſpiriti, nè io poſſo darvene, nè voi potete „ pretenderne una più diſtinta nozione.

XXI. Il più che mi ſi potrebb' obbiettare ſi è, che tutto il fin qui detto prova ſoltanto eſſer poſſibili queſte forme, da cui derivino le operazioni de' bruti; ma che non dimoſtra che ſi dieno realmente. Ma poſſono eglino forſe anco i Moderni farmi vedere che vi ſieno nelle beſtie gli ſpiriti da lor ſuppoſti? Mainò certamente. Fin qui adunque andiamo del pari: anz' io ho un vantaggio ſopra di loro, e vantaggio tale, che può dar la vittoria alla cauſa che tratto; cioè che volendoſi dagli Avverſarj che le ſenſazioni ripugnino alla materia impenetrabile e inerte; e dall' altra parte veggendo noi per l' eſperimento de' vermi, che vivon diviſi, che non ſi fanno in un vero ſpirito, ch' è indiviſibile; ſi può ragionatamente conchiudere che ſi faccian ne' bruti in una ente medio tra l' una e l'altro.

XXII. Tutto bene, dir potrà qualche filoſofo ſpaſſionato. Avvegnachè contraſtar non ſi debba che Iddio poſſa aver nelle beſtie creato un eſſere nè ſolido, nè impenetrabile, ma dipendente dal corpo, al quale dato abbia la facoltà del ſenſo, de' moti ſpontanei, della cognizion degli oggetti materiali; pur queſta ſuppoſizione potrebbe valere ſoltanto in parlandoſi di quegli animali, che furono immediatamente da eſſo creati a principio del mondo, non di que' che da loro vennero generati dappoi. Imperciocchè ſoſtenendo i Peripatetici che la coſtoro anima non ſi faccia per creazione da Dio, ma ſi produca naturalmente per via di generazione, come mai ſi verrà a concepir che nel coito delle beſtie generare ſi poſſa queſto principio intrinſeco capace della ſenſazione, e della percezion delle idee,

quand'

quand' o lo ſperma, ovver l'uovo onde naſcono, di tali proprietà ſono privi? Queſta obbiezione vien tra gli altri avvanzata dallo acuto Sig. Genoveſi (a), e ne recherò le parole ſteſſe, che rilevano aſſai bene una cotale difficoltà; per dare più forza e riſalto alla obbiezione inſieme, ed alla riſpoſta. Così adunque ſi eſprime: *Deinde quis intelligat ex inertis materiæ ſinu principia educi activa? Ita poſſit materia ſuapte natura a quiete ad motum tranſire.* Con tai parole ei vuol da prima ſignificare ch' eſſendo contra il comune penſare e ragionar de' filoſofi, che dalla materia, ch' è inerte per ſe medeſima, trarre ſi poſſa un attivo principio, non ſi può egli perciò in conto alcuno capire, come da eſſa generare ſi debba l'anima delle beſtie, ch' è ſe movente, ed attiva. Ma s' io mo dimoſtraſſi con una eſperienza ch' abbiam tutto giorno ſott' occhio, che dalla materia veramente oziola ed inerte ſi traggon degli attivi principj, che verranno a riſpondere i miei Avverſarj? L'eſperimento ch' addur voglio, egli è nel fuoco. E per renderlo più ſenſibile ſi formi, a figura d'eſempio, un gran laſcio di legna ſtagionate e ben ſecche, a cui ſi ſottoponga alquanto di paglia. E queſta paglia, e queſte legna ſono una materia inerte, che da ſe medeſima non potrà mai muoverſi, e riſcaldare. Or ſi accoſti appena appena alla paglia un piccolo lumicino. Ecco toſto accenderſi fiamma, appiccarſi alle legna, e poco a poco generarſi un tal fuoco, ch' è capace non che di abbruciar molli materie, ma fino di ſquagliare metalli. Or queſto fuoco non ſi è generato da una materia, che prima era inerte? Queſta attività sì ſmiſurata non è ella una coſa, che prima non v' era? Direbbeſi per ventura che il fuoco la fiam-

(a) *Diſſert. de Anim. Brut.* §. XVII.

fiamma la luce trovavanſi attualmente racchiuſe ne' pori del legno, onde non han fatto altro che ſchiuderſi dalle lor carceri? Ma qual pruova potraſſene addurre ſe non la propria fantaſia? Si ſminuzzi pure e ſi ſtritoli un legno quanto ſi vuole, ſi rada leggeriſſimamente la ſua ſuperficie, ſi oſſervino co' più fini microſcopj i ſuoi pori, non vi ſi ſcorgerà egli giammai alcun veſtigio di fuoco o di luce, coſe aventi proprietà tanto diverſe dal legno. Per lo che il volere aſſerire una coſa, di cui non ſi può recar prova alcuna, e che per quanto ce ne rappreſentano i ſenſi, par fino impoſſibile, verrà a buona equità da ogni filoſofo di buon criterio rigettata.

Forſe per alcuni filoſofi ſi ſprezzeran tai rifleſſi, lufingandoſi di potere fiſicamente ſpiegare, come ſi generi il fuoco e la luce, ſenza avere ricorſo alla mutazione reale di una ſoſtanza in un' altra. Ma poichè queſto punto egli è aſſai intereſſante, e neceſſario al mio intendimento, d' uop' è che dimoſtri, che i ſiſtemi da' filoſofi finora prodotti a ſpiegare la generazione del fuoco, ſono affatto arbitrarj e inſuſſiſtenti, e che non perverranno giammai ad atterrare l'opinione degli Scolaſtici, da cui ſi ſoſtiene che la ſoſtanza delle materie combuſtibili ſi cangi poſitivamente in fuoco, e che ſi generi *ignis ex non igne*. Tre ſono i principali, cui verrò confutando il più brevemente che per me ſi potrà, per non riuſcire noioſo:

Il primo egli è di que' che pretendono conſiſtere il fuoco nel moto inteſtino e perturbato delle ſole particelle de' corpi, che ſi veggono acceſi; onde null' altro ſi produca di nuovo che varietà di moto, e figura. Ma come mai ſi potrà egli ad un filoſofo di criterio perſuadere, che quando col mezzo di una tenue fiammella ſi accende una gran

pira

pira di legna, tutta quella fiamma sì sterminata, quel fuoco, quel calor, quella luce non altro sieno che le medesime particelle del legno agitate variamente, e modificate? E poi per qual forza hassi a comunicar tanto moto, e tanta energia alle particelle medesime, onde debbano così rapidamente agitarsi, accendersi in fiamma, ed in fuoco, abbruciare, incenerire, spolverizzar sassi, squagliare metalli? Dal lumicino, no certamente; perchè supposto che non altro sia la sua fiammella che le parti agitate di quella materia, intorno a cui arde; s' egli ha, a cagion d' esempio, il moto *ut unum*, non potrà ad altra materia comunicarlo che *ut unum*, secondo le leggi della *Dinamica*; quando all' opposto nella catasta accesa si vede il moto *ut centum*, *ut mille*: il che meglio si può avvertire in un mucchio di polvere d' archibugio, detta tonante, la quale per lo avvicinamento di una favilla di fuoco concependo in un attimo tanta fiamma, tanta energia, tanto moto, intendere non si può come da una piccola scintilla, che non abbia altro che un semplice movimento di parti, se le possa così istantaneamente comunicare.

Oltrachè come mai si verrà a concepir che la fiamma, la qual' è un specie di fluido, e che lucida scorgesi e scintillante, non debba essere altro che le stesse particelle del legno velocemente agitate, le quali sono per lor medesime inerti ed opache? Nella idea della luce si concepisce tutt' altro che semplice movimento di parti, nè potrassi giammai efficacemente provare che un corpo pel solo vario moto di sue minutissime particelle da oscuro divenga lucido, ed abbia la proprietà d' illuminare gli obbietti: mentre un corpo opaco, per quanto da noi si stritoli, si sminuzzi, e diasegli agitato movimento, rimarrassene sempre opaco. E per verità

verità chi potrà mai concepire che quando accendeſi una candela, quella luce, che ſpande in un attimo, non altro ſia che la materia del ſevo, o della cera, che ridotta in un momento a impercettibile ſottigliezza, in un momento pure sì velocemente diffondaſi d' ogn' intorno, ed illumini ſol perchè trovaſi in moto? Che ſe poi la luce, come l' ho con non leggieri argomenti moſtrato, non foſſe impenetrabile, reſterebbe dimoſtrativamente provato non potere eſſa provenire dal ſolo agitato movimento delle particelle delle materie combuſtibili; mentre un corpo per quantunque fino e dilicato ſuppongaſi, reſterà ſempre mai impenetrabile. Queſta prima ſentenza adunque ſembrami aſſai difficile a ſoſtenerſi, nè ha tanta forza da potere atterrar l' opinione de' Peripatetici, del reale cangiamento, cioè, del legno in ſoſtanza di fuoco.

Meno aſſurda riputar ſi potrebbe l' ipoteſi del dotto P. Friſio (a), il quale ben riflettendo che ſecondo le leggi della *Dinamica* un corpo non può comunicare ad un' altro un moto maggiore di quello, ch' egli ha; e veggendoſi che da una piccola ſcintilla ſi può in altri corpi accendere uno ſterminato fuoco, e per conſeguenza produrſi un moto infinitamente maggiore di quello, ch' eſſa avea in ſe ſteſſa; pensò d' ammettere una ſoſtanza avente in ſe una forza, ed un movimento ſempre maggiore a qualunque moto, che per qualunque fuoco eccitare ſi poſſa. Per iſpiegare il ſuo ſiſtema, confutate le ſentenze (b) del Lorezano, dell' Eulero, del Conte di Crequy, ed altri autori, le cui Diſſertazioni per altro riportato aveano il premio della Univerſità di Pa-

(a) *De Natura & motu Ætheris.*

(b) *Ibid. Prop.* 1. & 2.

rigi (a), ſuppone eſſere ſparſo per tutti gli ſpazj dell' univerſo un etere fluido, ſottiliſſimo, dotato naturalmente d'un moto così celere e perturbato, che eccitato da qualche cagione, e sbilanciato dal ſuo equilibrio, penetrar poſſa i corpi più duri, abbruciar legni, fminuzzar ſaſſi, ſquagliare metalli, produrre in ſomma tutti quegli effetti, che veggonſi produrre dal fuoco; onde poi conchiude (b) non altro eſſere il fuoco che un aggregato di queſt' etere ſottiliſſimo, e delle più craſſe particelle degli altri corpi participanti il moto dell' etere ſteſſo. Queſta opinione quanto ſembra ingegnoſa, altrettanto mi pare inveriſimile. In primo luogo dimando da qual cagion ſi ripeta che queſt' etere diſtinto dall' aria (conceſſo che vi ſia) abbia ad avere in ſe ſteſſo un moto sì violento e inteſtino, e che quando l'aria è in quiete, non ſi manifeſti per alcun ſuo effetto. Il dire col dotto Autore (c) che non oſtante l'innato veementiſſimo ſuo movimento ſtia in equilibrio intorno alla terra, perchè vien compreſſo da tutta l'atmoſfera dell' altro fluido, onde ſon ripieni tutti gli ſpazj fino al ſommo cielo; queſto non m' appaga nè punto nè poco. Imperocchè ſe queſt' etere ha innato in ſe ſteſſo queſto concitatiſſimo, vertiginoſo rapido moto, eſſendo egli un fluido ſottiliſſimo, potrà in ogni ſpazio liberamente agitarſi, tanto quello che trovaſi nelle parti ſuperiori del cielo, quanto quello che abbraccia la terra. Se non

(a) Si noti quanto poco uniformi ſieno i Moderni ne' loro ſiſtemi, mentre non hanno difficoltà di contraddirſi eziandio in quelle coſe, che pur han riportato gli applauſi ed i premj di una così riſpettabiliſſima Accademia. E come potrà un Peripatetico innamorarſi ad abbracciare i pareri de' Moderni, s' ognaltro dì producon nuovi ſiſtemi, l'uno diſtraggitore dell' altro?

(b) *Ibid. Prop.* 4.

(c) *Ibid. Prop.* 3.

non gli ſi concedeſſe che una ſpecie di forza elaſtica, onde per ogni lato cercaſſe ugualmente di ſpanderſi, ſi potrebbe anche ammettere che per lo peſo di tutta l'atmosfera, e per l'equilibrio in cui ſta con tutto ſe ſteſſo, poteſſe rimanere in quiete, ſe sbilanciato non foſſe da qualch' altra cagione. Ma ſuppoſto ch' egli abbia in ſe medeſimo un moto inteſtino violentiſſimo, onde agitarſi indeterminatamente per ogni parte, anzi così portentoſo, onde sfibrare qualunque più ſoda materia, e metterla a fiamma ed a fuoco, io non ſo perchè non debba eſſere in una continova agitazione e vertigine per ogni ſpazio; e tanto più che ſi potrebbe ſupporre aſſai sbilanciato nel ſuo equilibrio dalle rapidiſſime orbite de' corpi celeſti, che andrebber come in eſſo nuotando; e dal moto di tant' altri corpi che quaggiù ſi muovono, oltre il fuoco.

Ma per dimoſtrare eſſere affatto improbabile che il fuoco, e la fiamma non altro ſia che queſt' etere, il qual penetri i corpi, e rapiſca con ſeco le lor minutiſſime particelle; ſi conſideri un globo di groſſo bronzo, o ſia una bomba piena di polvere tonante, a cui per un piccoliſſimo foro ſi appichi fuoco. Ecco in un attimo accenderſi un' impetuoſiſſima fiamma, e ſpanderſi con tanta forza che ſpezza il metallo, atterra muraglie, rovina torri. Or d'onde proverrà in un attimo tanta forza, che penetri ad eccitare la fiamma, onde con tanto impeto ſi dilati? Dall' etere eſterno non par probabile, perchè la fiamma piuttoſto lo caccia lungi da ogni parte; nè intendere ſi potrà come una minima ſcintilla accoſtata al piccol pertugio, col ſolo toccare la polvere debba con tanta gagliardia sbilanciar dal ſuo equilibrio lo ſteſſo etere, e introdurſi o dal foro, o da' pori del bronzo con tanta forza; mentre appena applicata la favilla alla polvere, queſta accenden-

doſi caccia da ſe lontano ogni corpo. Il voler poi che il ſolo etere ſparſo ne' pori della polvere, e ne' piccoli vuoti tra un grano e l'altro, il qual per ſe ſteſſo ſtarebbe ſempre in quiete, perchè in equilibrio, o al più gli ſi potrebbe concedere un qualche moto inſenſibile; per l'azione di una ſola ſcintilla avvicinata al foro della bomba, poſſa toſto agitarſi e concepir tanta forza da far sì ſterminate rovine, ſi potrà ben dire, non già provare.

Ciò però che rende ſempre più inverifimil l'ipoteſi di che parlo, ſi è che queſt' etere, il quale in ſoſtanza non è vero fuoco, nè lucido per ſe ſteſſo, debba pel ſolo moto e miſchianza cogli atomi degli altri corpi, anch' eſſi non lucidi, comparire in ſembianza di fiamma, e di luce ec. come l'ho avvertito nella anteriore ſentenza; e ſi può dir di qualunque altra, che non ammetta un fuoco reale diſtinto dagli altri corpi, e che non provenga dal ſolo movimento e figura diverſa di particelle per ſe medeſime opache. Ma non accade ch' io mi eſtenda di più nello abbattere queſta ipoteſi; mercecchè l'Autore medeſimo ingenuamente confeſſa, ſe non proporla che per una ſemplice conghiettura, ſapendo ben' egli diſtinguere quale ſi debba avvanzare come ſentenza certa, quale come probabile, quale ſol come veriſimile; ſiccome lo dice alla pag. 153.

Venghiam finalmente alla ſentenza del rinomato Sig. Boerhaave, la qual' è più comunemente abbracciata. Ammette anch' eſſo un fluido ſparſo ugualmente per lo mondo tutto, e nell'aria, e nell'acqua, e ne' pori de' corpi più ſodi; ma vuol che ſia vero fuoco avente una natura diverſa da tutte l'altre ſoſtanze corporee, il quale per altro chiama una coſa a noi incognita, e che ci ſi manifeſta pe' ſoli effetti: il che baſta perchè un corpo ſi diſtingua da un altro; chiamando egli ozioſi que' filoſofi,

ſofi, che vantando acutezza d' ingegno, preſumon d' intendere, e di ſpiegar le nature, e le proprietà delle coſe (a). Ma per moſtrare che nè pur queſto ſiſtema è valevole ad abbattere la ſentenza de' Peri-

(a) *Igitur ego deinceps Ignem appellabo illam rem, incognitam cæterum, quæ iſtam in ſe proprietatem habet, ut corpora omnia conſiſtentia, & fluentia penetret, atque eo ipſo dilatet in ſpatia majora . . . . Verum talis nota ſufficit in phyſicis ad corpora ſingularia deſignanda, & diſtinguenda: imo alii Characteres nulli ſunt in corporibus dignoſcendis, atque interſtinguendis, niſi tales: quidquid jactent cogitationis ſpeculatricis perſpicaciam otioſi Philoſophi. Boerh. de Artis theor. pars alter. De Igne exper. VIII. Schol.*

Ho voluto appoſtatamente arrecar le parole di queſto così riputatiſſimo filoſofante per attutire la garrulità di certi minuti filoſofi, i quali beffeggiano i Peripatetici toſto che ſenton loro uſcire di bocca il termine di qualità. Il Sig. Boerhaave da quel grand' uomo ch' egli era, ha detto con tutta verità non aver noi altra maniera, onde diſtinguere una ſoſtanza dall' altra, che ricorrere agli effetti; e che il pretendere di penetrare in che conſiſta la natura, e l'eſſenziali proprietà delle coſe, o ſia il *quid eſt*, egli è un impegno da preſuntuoſo filoſofo, che ha del tempo da ſpendere inutilmente; giacchè la natura degli enti creati è ſolo nota a quel Dio che gli creò; come lo avverte pure il più volte citato P. Anſaldi *De Princip. leg. nat. trad.* lib. 2. §. 16. *In naturæ quippe ſinu ille tantum illabitur, qui eam efformavit & condidit; noſter enim non modo oculus, verum & intellectus, circa id quod extrinſecum, ſive adparens modo eſt, verſari tantum poteſt.* I Peripatetici però col lor capo, che ben concepivan tal coſa, han chiamate occulte l'eſſenze de' corpi, e ſi ſon contentati di ſpiegare gli effetti provegnenti dalle varie lor proprietà, del calore cioè, del freddo, del ſuono, della luce, dell' odor, del ſapore ec.; come colle più plauſibili ragioni lo ha fatto Ariſtotile con S. Tommaſo. Ma il voler poi indagare in che conſiſta il fuoco, la luce, la gravità, l'attrazione, e tant' altre diverſe e contrarie proprierà, che ſi ſcorgon ne' corpi, riuſcirà ſempre mai vano il cercarlo: e que' filoſofi che confeſſar non volendo la propria ignoranza, e vergognandoſi di proferire quel brutto: *Non ſo*: *Non intendo*: ſpiegar vogliono tutti i più ſtupendi fenomeni col ſolo moto e figura di parti, ſenza ammettere delle forze operanti con *meccaniſme*

patetici della generazione reale del fuoco, eſaminiam le ragioni, onde il dotto Autore prova l'eſiſtenza di un fuoco per ogni dove diffuſo. Dopo avere arrecati varj eſperimenti e del calore, e del foco,

---

caniſmo, o leggi ſegrete; ſi può egli dire che miſurar vogliano le infinite vie della increata Sapienza ſulle meſchine idee della lor mente; figurandoſi non avere Iddio fatto il mondo, ſe non in quella maniera, onde l'averebbero ideato eſſi ſteſſi: ſiccome lo accenna eziandio il celebre Muratori al cap. 16. del ſuo Trattato *Della Forza della Fantaſia umana*. Gli uomini ſono ſempre ſtati uguali, e de' begl' ingegni ſe ne ſono contati in ogni ſtagione; onde ſe foſſe ſtata fattibile coſa lo ſcoprir la natura degli eſſeri creati, a queſt' ora ſi ſarebbe ſcoperta: e ſe l'amore della novità non aveſſe aſſai volte trionfato ſopra l'amore della verità, ſi ſarebbero riſparmiati tanti ſiſtemi, che non han fatto altro che imbrogliar gl' ignoranti, e far ridere i dotti. I moderni Filoſofi così accurati nella fiſica ſperimentale convien confeſſino anch' eſſi, che con tutti i loro eſperimenti non venne loro mai fatto di ſcoprire delle coſe l'eſſenza; e quantunque i Peripatetici laſciata non abbiano a' poſteri la notizia di tante macchine e tanti ordigni, onde va glorioſa la moderna filoſofia, non ſi può nondimeno negare ch' eſſi pure abbiano avuto per maſſima, che per ottenere una accertata cognizion delle coſe naturali, ſi dee aver ricorſo alla eſperienza, come lo dice apertamente Ariſtotele nel lib. 1. della Metafiſica, e S. Tommaſo ne' commenti ſu queſto libro lez. 1., come pure nel lib. 6. dell' Erica lez. 7., e ſingolarmente nell' opuſcolo 70. *ſup. Boet. de TT. in c. Age igitur a. 2. in c.*, ove afferma che nelle coſe naturali colui che traſcura l'eſperienza, cade in errore: *Et ideo in ſcientia naturali terminari debet cognitio ad ſenſum, ut ſcilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus, ſecundum quod ſenſus eas demonſtrat, & qui ſenſum negligit in naturalibus incidit in errorem*. Da che s' inferiſce ch' eziandio Ariſtotile e i Peripatetici, prima di ſtabilire qualche aſſerzion concernente le coſe naturali, ſaranno ricorſi, ſecondo che avran ſaputo in que' tempi, alla eſperienza; e ſerviti non ſarannoſi della ſola metafiſica per decidere le fiſiche verità, come ne ſono accagionari da qualche ſcrittore. Chi diſprezza indiſtintamente il ſiſtema Peripatetico ſol perchè vecchio, e come rancido, e ſolo apprezza la novità de' ſiſtemi, ſi merita quel giuſtiſſimo rimprovero che nella

foco, che si genera per mezzo di un fortissimo sfregamento ne' metalli, ne' legni, ne' sassi, e della azione del nostro elementar fuoco, onde rarefa i corpi

nella sua Opera della Toscana eloquenza fa l'erudito P. Corticelli appunto a coloro, che con questo lor metodo di filosofare arrecano alla letteratura ed alle scienze un gravissimo pregiudizio; onde dopo aver fatta una leggiadra pittura del cicisbeismo, par che gli chiami Letterati cicisbei colle seguenti parole. „ Or „ fate ragione, o Signori, che egli avviene lo stesso di una „ gran parte de' Letterati moderni. Questi fanno professione di „ seguire le più recenti dottrine; e avete loro bel dire, che „ taluna di queste non ha sufficiente fondamento, e taluna è „ chiaramente falsa; ch' ei vi rispondono col riderci in faccia, „ ed in questa gentil maniera sciolgono tutti gli argomenti che „ loro si fanno. I loro sistemi poi, benchè pieni zeppi d'irra„ gionevolezze, caschi il mondo, hanno ad essere buoni, per„ chè sono in onore, e perchè i Cicisbei letterati, anche tal„ volta nelle conversazioni delle donne, danno loro il corso, „ e la voga. Quelli poi che non seguono le nuove dottrine, „ singolarmente i Peripatetici, sono giudicati ignoranti, e ri„ dicoli: e benchè la S. Chiesa pur si degni di rispondere agli „ argomenti degli Eretici più dispregevoli, la Setta Peripate„ tica, la quale essendo durata per tanti secoli, dovrebbe pure „ aver qualche cosa di buono, si ha a sbandire come Arabica, „ ed insopportabile; e quello che è peggio, senza ch' e' s' umi„ lino, non dirò già a rispondere alle sue ragioni, ma neppure „ a volerle ascoltare. Ecco adunque, o Signori, ciò, che reca „ maggior pregiudizio alle scienze, ed è questo spirito cicisbeo, „ di aderire alle nuove dottrine, con dispregio delle vecchie; „ perchè rende l'uomo amante di se stesso, e delle vane lodi, „ e non punto della verità: onde avviene che le scienze non „ fanno progresso, nè altro che nuove parole si apparano. " Anche l'erudito e dotto P. Gerdil nella sua Opera intitolata *Introduzione allo studio della Religione* alla pag. 148. fa menzione di certe *teste ben fatte*, così dette per ironia, le quali sdegnando di cercare la verità nelle opere, e singolarmente degli antichi, distese in molti volumi, *mostrano di spaventarsi e di inorridire alla vista di uno in folio . . . . . trovano strano che in un secolo, come questo, si ardisca di nominare un S. Tommaso*; e nella scienza dell' uomo *preferiscono Anacreonte ad Aristotile, Orazio a Cicerone, la Fontaine a Cartesio, o a Nicole*.

ſolidi, e fluidi ec. conchiude che un indizio ſicuro del fuoco attuale e preſente, egli è la rarefazione de' corpi. Un Peripatetico, che ſoſtiene, e non ſenza ragione, che il calore ſia bensì una proprietà del foco, ma che non ſia propriamente fuoco, e che il moto ſia un' altra cagion del calore, che non ſempre richiede il fuoco preſente, non reſterà punto convinto che dovunque vi ſia calore, in grado anche inferiore, vi debba eſſer fuoco; e ovunque ſi vegga dilatazione di corpi, la quale effetto è del calore, debba provar l' eſiſtenza di un vero fuoco. S' io con forte ſfregamento faccio correre un legno ſopra di un altro, ſento che ſi riſcaldano; e queſto calore può dilatare i fluidi nel termometro, e riſcaldare a proporzione altri corpi. Il Sig. Boerhaave dirà ciò avvenire perchè il fuoco racchiuſo ne' pori del legno, dal veemente ſfregamento eccitato, e cercante ſprigionarſi dalle ſue carceri, produce queſto calore. Il Peripatetico, che non può ſcorgere di queſto fuoco veſtigio alcuno, dirà eſſere proprietà del moto eccitare il calore, e ſe queſto calore giugnerà ad un tal grado determinato, ecciterà anche fuoco e fiamma, la quale non potrà mai perſuaderſi che foſſe racchiuſa nel legno, mentre non iſcorgendoveſene prima veſtigio alcuno, per quanto eſaminar ſi poteſſe co' microſcopj più fini, e dopo l' accenſione del legno, che prima era opaco, veggendoſi tanto vivace, riſplendente, ed attiva, non potrà perſuaderſi, e non a torto, che non ſia ſtata generata di nuovo. La dilatazione adunque, o rarefazione de' corpi da qualunque calore prodotta, e l' eccitamento del fuoco per lo forte ſtropicciamento de' corpi, non ſon baſtanti a provare efficacemente la preſenza reale di un fuoco per gli ſpazj di tutto il mondo diffuſo.

Potrebbe avere più forza a provarlo l' eſperienza

rienza che adducesi del termometro, il quale costantemente dinota avere i corpi in se stessi un grado medesimo di calore; siccome lo ha esperimentato il Boerhaave medesimo. Ma non potrebb' egli ciò naturalmente avvenire dal calore del sole, che ugualmente in tutti gli spazj diffondesi, senza ricorrere ad un fuoco da esso distinto?

In fatti quali effetti sensibili nel corso general delle cose debb' egli produr questo fuoco, che si suppone sparso per l' universo? Io veggo che tutti gli effetti generali della produzion della terra, della vita degli animali, del calore dell' atmosfera ec. provengono singolarmente dal sole, il quale col suo calore dà moto e vita alle cose; ond' è poi che quando dalle terre si scosta, od è men perpendicolare, e il freddo fassi gagliardo, ad onta di questo supposto fuoco universale si spezzan gli alberi, muojono gli animali, si agghiacciano i fiumi ec., come avvenne singolarmente nel famoso freddo dell' anno 1709. commemorato dallo stesso Sig. Boerhaave; nè torna a ringiovenire la terra, e pigliare vigore nella primavera, che per l' azione del sole medesimo.

Il maggior' argomento però, che si potrebbe produrre a mostrar l' esistenza di questo fuoco per ogni dove diffuso, sarebbe l' esperimento della macchina elettrica, per cui si vede schizzare da' corpi una materia simigliantissima al fuoco. Non è qui luogo ad esaminare quale delle spiegazioni date finor da' filosofi a' maravigliosi fenomeni di questo stupendo ingegno, sia la vera; e voglio anzi ammetter l' ipotesi del Franklin illustrata dal dottissimo P. Beccaria, perchè apparentemente tutti par che gli spieghi: nè voglio cercare se il fluido elettrico sia vero fuoco simile al nostro elementare, onde si parla: il che forse si negherebbe da' sostenitori del Frankliano sistema; mentre per quanto questo elettrico

trico vapore ſia ſtato mercè della macchina caricato, e in gran copia raccolto, non ſo che ſia giunto ad appiccare la fiamma alla polvere d' archibugio, quantunque abbia avuto forza di uccidere uccelli, ed altri piccoli animali. Voglio anzi per ora concedere che quando ſi veggono ſpicciare da' pori de' corpi luminoſi pennacchi, o ſcorrere, e adunarſi altra lucida materia, ſiane vero fuoco. Si pretenderebb' egli forſe di potere a' Peripatetici dimoſtrare che queſto fuoco non foſſe generato di nuovo? Non potrebbe queſto vapore elettrico eſſere un fluido, che facilmente s' infiammi (da che ve ne ſono tanti altri, che ſi veggon cogli occhi), il quale tra per lo moto inteſtino che può ricevere dal veloce aggirarſi della macchina, e per lo contraſto che trova nello ſchizzar fuora de' pori, o che riceve da tutto il ſiſtema de' corpi circonvicini, nell' impeto ch' egli fa per rimetterſi nel ſuo equilibrio, non s' accenda in una ſottile fiammella, ed accenda anche ſeco qualch' altra particella, che poſſa eſſere ſparſa nell' aria, od intruſa ne' pori de' corpi? Qui non v' è nulla di contrario al ſiſtema Peripatetico, che ſoſtiene che il moto, quando giugne ad un tal dato grado, genera il fuoco. Queſta ragione potrebbe anche valere a ſpiegare il fuoco tenuiſſimo che ſi produce nel vacuo Torricelliano fortemente agitato, come lo ha ingegnoſamente eſperimentato il Bernouille rammentato dal medeſimo Boerhaave (a).

Ma tutto il fin qui detto ſia per non detto. Si conceda per ipoteſi che veramente ſparſo v' abbia per l' univerſo un fluido, che ſiane vero fuoco. Queſto certamente convien che ſia aſſai tenue ed inſenſibile, mentre nè ſi può vedere ne' pori de' corpi all' ajuto di finiſſimi microſcopj, nè ſcorger

ſi

(a) *Elem. chem. de Igne exper.* x. *cor.* 4.

ſi può negli effetti del calore, e della rarefazione, ſe non per mezzo de' termoſcopj più ſenſitivi, come il concede lo ſteſſo Boerhaave. Ora ſi accoſti una ſcintilla ad un gran mucchio di polvere tonante. Ecco in un attimo accenderſi un fuoco, e ſpanderſi d'ognintorno una fiamma sì vaſta, sì viva, sì impetuoſa che baſterebbe, ſe foſſe racchiuſa, a recar gravi rovine; e quel ch'è più, ecco produrſi una luce fortiſſima, che diffondeſi per più miglia. Si vorrà dire adunque che tutta queſta fiamma, e queſta luce foſſe ne' pori della polver racchiuſa, ſe prima che ſi accendeſſe, non eravene, per quantunque ſi riguardaſſe co' più fini microſcopj, veſtigio alcuno? Se vi ſi trovava dentro racchiuſa in iſcorcio la fiamma e la luce, nè vi ſi potea vedere, molto meno veder ſi dovea, qualora ſpandendoſi ſi foſſe diſteſa ad occupare uno ſpazio maggiore. Una nuvoletta di fumo quanto più ſi dilata per l'aria, tanto più sfugge la viſta, ed una fiammella quant'è meno raccolta, e più ſpandeſi, tanto è meno atta a ferir la pupilla. L'aſſerir poi che quando ſi accende la polvere ſi uniſca e raccolga in gran copia il fuoco ſparſo per l'atmosfera, e formi una fiamma sì vaſta, egli è affatto arbitrario, anzi oppoſto agli effetti della fiamma medeſima, la quale tolto che accendeſi, tolto anche dilataſi da ogni parte, e da ſe ſcaccia i corpi; e tanto più ſi renderebbe inveriſimile tal ragione, ſe ſi ricorreſſe allo eſperimento della bomba che ſcoppia con tant'impeto, quantunque la polvere tonante ſia dentro racchiuſa. Certamente che queſte eſperienze, e tant'altre che arrecar ſi potrebbono d'altre materie combuſtibili, rendono affatto inveriſimile la ſentenza del Boerhaave, o di qualunqu'altro, che ſoſteneſſe che il fuoco ſia tutto attualmente racchiuſo ne' pori di quelle materie che ardono; e tanto più ſi renderebbe improbabile,

babile, ſuppoſto che la luce non ſia corpo; quando non diceſſero che anche la luce, quantunque non corpo, ſe ne ſteſſe anch' eſſa imprigionata negli interni cannoncelli e tubi de' corpi; di che non ne potrebbon recar pruova alcuna. Tutti i ſiſtemi adunque de' Moderni intorno alla generazione del fuoco non baſtano ad atterrar la ſentenza degli Scolaſtici, che ſoſtengono che una ſoſtanza ſi traſmuti realmente in un' altra, e però ſi generi *ignis ex non igne*: che che ne ſentano alcuni, cui ciò ſembra un prodigio.

Per altro non dovrebbono i Moderni abborrire de' Peripatetici la ſentenza; mentre lo ſteſſo Nevvton da eſſi riputato cotanto, non ha conſiderato il fuoco terreſtre come un elemento, che non poſſa cangiarſi nella ſua ſoſtanza, detto avendo nell' Ottica che la terra potrebbe cangiarſi in fuoco, come l' acqua ſi cangia in terra: il che fu avvertito dall' Autore del libro intitolato *La Philoſophie du bon-ſens* (a). Vero è che il Voltaire aſſeriſce che il Nevvton avrebbe queſta ſua idea corretta, ſe aveſſe avuto tempo da rivederla. Ma riſponderò collo ſteſſo Autore, che il Voltaire in fatto di filoſofia non è da paragonarſi col Nevvton, onde ſe lo ha detto, con qualche ragion l' avrà detto: „ Mais l' on ſait bien, „ qu' en philoſophie M. De Voltaire n'eſt ni Nevv„ ton, ni sGraveſande. " Dal fin qui detto ogni filoſofo potrà ben comprendere che quando aſſeriſco non eſſere vero corpo la luce, e che le materie combuſtibili ſi cangino realmente in fuoco, onde ſi debba dire generato di nuovo, ciò non ſoſtengo per puro genio di contraddire a' Moderni; ma perchè vi ſon realmente ragioni aſſai forti per ſoſtenerlo, e ſuperiori a tutti gli eſperimenti o riflefſi,

(a) *Tom. 2. Reflex. 3. §. 33.*

ſteſſi, che ſi poſſano in contrario avvanzare.

Conchiudiamo pertanto, e diciam così. Dalla eſperienza deduceſi che dalla materia, che prima era inerte, come la polvere tonante, il legno ec. mediante l'azione di una coſa materiale, ſiccom'è il fuoco, ſi trae un attivo principio, cioè altro fuoco: Dunque ſe ſi genera il fuoco, che attualmente non era nella polvere, nel legno ec., ma ſolo in potenza, a tutta ragione potranno aſſerir gli Scolaſtici che per un'altra energia, e virtù di una ſpecie diverſa, che ſi trova nel ſeme, ſi generi negli animali un principio attivo, e capace delle ſenſazioni, il quale non era nella materia che in potenza.

Baſterebbe un tale sì noto e comune eſperimento del fuoco a moſtrare quanto bene appoggiata ne ſia de' Peripatetici la ſentenza della eduzion delle forme; ed io non ſo concepire come mai i moderni Filoſofi per poco che rifletteſſero e ragionaſſero ſopra queſto fenomeno della generazione del fuoco, non conveniſſero in queſta maſſima, che un principio attivo può mediante l'azion di una coſa corporea generarſi da un ammaſſo di materia, che prima era inerte.

XXIII. Ma poichè queſto principio materiale, che da' Peripatetici ſi ſuppone eſſer l'anima delle beſtie, da eſſi pur ſi ſoſtiene che ſia nè ſolido nè impenetrabile; io voglio di più indagare ſe colla eſperienza medeſima ſi può in alcuna maniera moſtrare la totale generazion di una coſa ſcevera di ſolidità e impenetrabilità, ma dipendente dal corpo. Ritorniamo all'eſperimento della luce, la quale, ficcome provammo di ſopra, egli è aſſai probabile che ſia di una tale natura. Si ponga alquanto d'olio in una lucerna, e per formarne il lucignolo ſi prenda, com'è in coſtume, alquanto di bambagia, che s'inzuppi nell'olio medeſimo, e finiſca in un

piccol

piccol filo. Gli ſi accoſti anche di fuga la fiammella di un altra candela: ecco tosto accenderſi l'eſtremità di quel filo, e poco a poco creſcendo la fiamma, che da principio è languida e poco luminoſa, piglia tanto vigore, che guizzando e balenando per l'aria, gitta tanto di luce, onde tutta n'è allumata una ſtanza. Or io dico, queſta luce, la quale, ſiccom'è provato, aſſai probabilmente dir ſi dee nè ſolida nè impenetrabile, non è una coſa generata di nuovo? Non è tratta dalla materia dell'olio pigra ed inerte? Il dir poi che queſta fiamma, e queſta luce non altro ſia che una diverſa modificazione delle particelle dell'olio, o che foſſe attualmente racchiuſa ne' loro pori, oltre di che l'ho già dimoſtrato del tutto improbabile, non credo che potrà appagare nè pur quegli ſteſſi che il dicono, ſol che ſenza pregiudizj riguardino, e conſiderino una lucerna acceſa, od una candela. Ora ſe co' noſtri occhi medeſimi oſſerviam tutto dì che ſi trae da un corpo ſolido e opaco, come l'olio, il ſevo, la cera, una coſa che probabilmente non è nè ſolida nè impenetrabile, e dotata della proprietà d'illuminare; della qual proprietà n'era priva quella materia ſteſſa, onde fu generata; non ſi potrà dire a ragione che dalla materia, comunque pigra ed inerte, produrre ſi poſſa un altro principio nè ſolido nè impenetrabile, ma di un altro genere, ch'abbia la qualità d'eſſere ſenſitivo, e capace ſia della ſemplice percezion degli oggetti materiali? Si vorrà egli dir per ventura che il ſommo artefice Dio con leggi a noi ignote far poſſa che dalla materia inerte ſi generi una coſa nè grave nè ſolida, che abbia la ſola proprietà d'illuminare, e non di eſſere ſenſitiva? E che? Si vorrà ſtabilire un *non plus ultra* alla Onnipotenza divina? Io abbaſſo umile il capo qualora penſo come mai dall'olio, corpo pingue ed

opaco

opaco poſſa uſcir fuori la fiamma, e la luce, coſa riſplendente cotanto, e che ha dello ſpirituale (a). E poichè un fenomeno sì ſorprendente ho tutto giorno ſott' occhio, non mi ſembra più ſtrano che Iddio con altre leggi ugualmente ignote, com' è ignoto il modo onde ſi genera la luce, far poſſa che mediante l' azione del coito, ſi generi una ſoſtanza capace di cognizione e di ſenſo; onde dire ſi può con Santo Agoſtino, allorchè parlando del come il fuoco dell' inferno potrà abbruciare i corpi ſenza diſtruggerli, laſciò ſcritta queſta bella ſentenza, non altro eſſere la natura delle coſe, che il volere di quel ſommo Fattore che le creò: *Tanti conditoris voluntas cujuſcumque rei natura eſt*. Queſto argomento ſarà ſempre mai d' un gran peſo preſſo chiunque ragionar voglia ſenza pregiudizio, o paſſione. Da varj pezzi di legno materia inerte, opaca, incapace per ſe medeſima di movimento, mediante l' azione di tenue fiamma che vi ſi accoſti, ſi genera un principio attivo e vivace, che riſcalda, che abbrucia, che penetra, che ſquaglia metalli, e quel che più ſorprende, che gitta in un colla fiamma la luce, la quale probabiliſſimamente non è ſolida e impenetrabile. Dunque dalla materia pure può generarſi me-

(a) Ad ammirar ſempre più i fenomeni maravigliosiſſimi del fuoco e della luce, baſta por l' animo alla preſtezza mirabile ond' eſſi ſi generano, e ſi corrompono nelle folgori ſingolarmente, che accendendoſi nelle ſulfuree, nitroſe, o tartaree loro materie, ſpandono in un attimo d' ogn' intorno in diſtanza di venti, di trenta e più miglia la luce, e quaſi nell' attimo ſteſſo ſpariſce. Queſta generazione, e corruzione inſtantanea, e che ſarebbe incredibile ſe non ſi vedeſſe ſpeſſiſſimo da tutta gente, non mi fa rieſcir più maraviglioſo e ſtravagante ciò che dicono i Peripatetici delle varie e ſubitanee generazioni, e corruzion delle forme. Penſi ſeriamente un moderno Filoſofo a queſto ſolo fenomeno, e poi deridane gli Scolaſtici, che ne ſon contento.

mediante l'azione del coito un altro principio nelle beſtie nè ſolido nè impenetrabile, ma di un genere diverſo, che dotato ſia della facoltà di conoſcere, e di ſentire.

XXIV. Diſſi appoſtatamente mediante l'azione del coito, per atterrare un rifleſſo del Sig. Genoveſi medeſimo, onde forſe pretende non poter generarſi dalla materia, ch'è inerte, un attivo principio; perchè, dic' egli, in tal caſo paſſerebbene la materia da ſe ſteſſa dalla quiete al movimento: il ch'è contrario alla natura del corpo, il qual non può moverſi da ſe medeſimo, ſuppoſto che ſia in quiete (a). Si rifletta pertanto che gli Scolaſtici ſoſtengon bensì che dalla materia inerte per ſe medeſima ſi producan le forme attive, ma mediante ſempre il concorſo di qualch' altra ſoſtanza, che già ſia in azione; ſiccome ne' bruti per mezzo del coito ſi producon le loro anime, ſenza del quale non ſi propagherebbon le ſpezie degli animali perfetti; in quella guiſa che il legno, ch'è inerte, paſſa ad eſſere fuoco, e per conſeguenza ad eſſere attivo, ma mediante quella fiamma che appiccaviſi da principio: onde per atterrare l'eduzion delle forme dalla materia, non è una ſufficiente ragione il dire che la materia ſteſſa potrebbe per ſe medeſima paſſar dalla quiete al moto.

XXV. Da queſto rifleſſo rimane ſventato un altro argomento del Sig. Genoveſi, il quale aſſeriſce che ſe l'anima delle beſtie foſſe materiale, ne ſeguirebbe che la materia potrebb' eſſer capace del penſiero; onde trionferebbe Anaſſimandro, che le menti degli uomini diceva riſultare dalla varia combinazione

(a) *Deinde quis intelligat ex inertis materiæ ſinu principia educi activa? ita poſſet materia ſuapte natura a quiete ad motum tranſire. Diſſert. de Anim. Brut. §. XVII.*

zione e moto degli atomi (a). Diſſi rimanere per ſe ſventato un tal' argomento, da che le forme che da' Peripatetici ſi pongon per l'anima de' bruti, non ſono materia ſolida e impenetrabile, come gli atomi; ma una ſoſtanza di gravità priva e di ſolidità, mezzana tra il corpo e lo ſpirito. Che poi queſto eſſere dipendente dalla materia poſſa eſſer capace, o no, del vero penſiero, come negli uomini, nè parlerò a ſuo luogo.

XXVI. Ciò però che nella ſentenza degli Scolaſtici ſembra più ammirevole, e ſuperiore all' umano intendimento, ſi è il penſare in qual guiſa nella generazion delle beſtie, che alla fin fine conſiſte in una coſa puramente materiale, come ſono le uova, o lo ſperma, produrre ſi poſſa un principio capace non ſolo della ſenſazione, ma fin della cognizion degli oggetti materiali. Veramente quantunque per lo noſtro corto ſapere, che nelle fiſiche coſe non ſi eſtende più in là di ciò che ne porgono i ſenſi, i quali delle ſoſtanze corporee non ne veggono, a dir così, che la ſcorza, o la ſuperficie; egli è impoſſibile concepire il come ſi faccia: ond' ebbe a dire già il Dante. (*Parad. Can. II.*)

Poi dietro a' ſenſi
Vedi, che la ragione ha corte l' ali.

Ma ſi potrà egli forſe per queſto ſolo negare ch' Iddio abbia dato agli animali la facoltà, onde ſi faccia? Di quante coſe da eſſo noi ignoraſi il modo dell' operare, ſenza che negare ſi poſſa la verità

(a) *Quis præterea intelligat ex bruta materia cogitationem prodire! Quod ſi id fieri poteſt, triumphabit Anaximander: is enim Mentes, atque Deos ex atomorum conglobatione atque motu effici ſibi perſuaſit. Diſſert. de Anim. Bruto.* §. XVII.

dell' operato? E per laſciarne infinite altre da un lato, due ſoli eſperimenti ſcerre ne voglio infra i molti, che confermeranno aſſai bene il mio penſiero. Il primo lo traggo dalla formazion della macchina umana nell' utero delle madri. O naſca l' uomo, come vogliono i Moderni, dall' uovo della femmina, o dal ſeme del maſchio, o del maſchio inſieme, e della femmina (a), ſi ſcorge una generazion che ſorprende nella ammirabile organizzazione del corpo, cui non ſi crederebbe, ſe non certificaſſecene l' eſperienza. Se dicaſi naſcer l' uomo dall' uovo, o è delineata entr' eſſo in iſcorcio tutta la macchina umana, ovver no. Se no, qual coſa più ſorprendente che da un uovo, materia informe, poſſa uſcir fuori un corpo di una ſtruttura sì ammirevole, qual è quella dell' uomo? Se sì, vi veggo una maraviglia ancor più ſorprendente. Perchè quando dir non ſi voglia che tutto quant' è il genere umano, delineato ne foſſe nella ovaia della prima femmina; ſentenza degna di riſa, e ripugnante ad un buon criterio; come mai concepir ſi potrà che ſi poſſa organizzare in iſcorcio entro ad un uovo tutta la macchina umana di tanti organi sì diverſi, e sì dilicati compoſta? Chi vi tira le linee? Chi ve le abbozza? Non ſi dovrà egli dir che ciò avvenga per una legge ſtabilita da Dio, perchè così ha voluto? Che ſe poi naſceſſe il corpo umano dallo ſperma virile, miſto forſe al femmineo ſeme, come lo pretende l'Autore del libro intitolato *Venus Phyſique* (b); che maraviglia non è che da una coſa sì infor-

(a) Io però ſoſtengo con S. Tommaſo 3. p. q. 32. a. 4. che il ſeme del maſchio ſiane il principio attivo, e la materia, che appreſta la femmina, vi concorra come principio paſſivo.

(b) L'Autore di queſto libro, ch' è il famoſo Sig. Maupertuis, conſiderando le difficoltà, che s' incontrano nel ſiſtema di

informe, com' è lo ſperma, debba organizzarſi una macchina corredata di tante oſſa, nervi, muſcoli, cartilagini, vaſi, vene, arterie, viſcere, integumenti, e che ſo io? Or ſe da una coſa informe e ſenz' ordine può produrſi naturalmente un corpo di una ſimmetria, e ſtruttura sì ſorprendente, che rapiſce le maraviglie degli anatomici, vi potrà poi eſſere maggiore ſtupore, che da una coſa priva di cognizione e di ſenſo generare ſi poſſa, ſecondo le leggi da Dio ſtabilite, un principio di cotai proprietà capace?

L' altro eſperimento che mi convince anche più,

di que' che vogliono che la generazione degli animali, o dell' uomo ſi faccia per l' uovo della femmina, ovver per alcuno di que' vermicciuoli, che a favore de' microſcopj ſi ſcorgono nel ſeme del maſchio; è d' avviſo organizzarſi la macchina per la ſola miſchianza del ſeme del maſchio inſieme, e della femmina. In pruova di queſto ſuo parere arreca al cap. XVII. alcune eſperienze notiſſime a' chimici. Se ſi miſchi dell' argento, e dello ſpirito di nitro con mercurio ed acqua, le parti di queſte materie vengono da lor medeſime a formare una vegetazion così ſimile ad un albero, che non ſe gli è potuto contraſtare il nome, onde fu detto l' *Albero di Diana*. Dopo queſta ſcoperta ſe ne ſono tentate dell' altre, e ſi è rinvenuta un' altra più mirabile vegetazione, di cui il ferro è la baſe, nella quale vien così ben imitata una pianta, che non ſolamente vi ſi vede il tronco, e i rami, ma inſin delle foglie, e delle frutta: come vedere ſi può nelle Memorie della Accademia Real delle ſcienze dell' an. 1706. pag. 415. Altre ſimili vegetazioni ſi ſono ſcoperte, cui qui è ſuperfluo annoverare. Ora ſe per la ſola accidentale miſchianza di queſte materie eſce con legge coſtante una produzione sì organizzata, perchè, dice l'Autore citato, non potrà per lo meſcolamento de' ſemi organizzarſi per altre leggi occulte la macchina animaleſca? Sia pur la ſtruttura degli animali, e dell' uomo più ſorprendente e maravigliosa, che monta ciò? ripiglia egli. Queſta varietà non conſiſte che nel più, o nel meno. Il perchè ſe cogli occhi noſtri veggiamo una produzione, cui forſe non crederemmo, ſe

ap-

è lo ſteſſo già accennato del fuoco ? Per chi mai verrà inteſo come dal legno, dal ſevo, dalla cera, dall' olio, che hanno proprietà sì diverſe dal fuoco, poſſa uſcire e fuoco, e fiamma, e ſplendore ? Più. Se la luce foſſe una coſa nè ſolida, nè impenetrabile, come ho dimoſtro che probabiliſſimamente lo ſia, in qual guiſa ſi potrà concepire che o dal legno, o dall' olio, corpi inerti, opachi, ſolidi, impenetrabili ſi poſſa generare una coſa nè grave, nè ſolida, nè impenetrabile, anzi attiva, e riſplendentiſſima ? Suſſiſterà mai ſempre a favore de' Peripatetici queſto argumento. Di un legno inerte, opaco, e freddo generare ſi può per una maniera a noi ignota e fuoco, e fiamma, e luce, che prima in

---

appunto non la vedeſſimo co' noſtri occhi, qual ripugnanza che con un *meccaniſmo* a noi ignoto, com' è ignoto quello delle accennate eſperienze, organizzarſi non poſſano i corpi animaleſchi, ed umani ? L'Autore medeſimo diſcorrendo ſopra le cagioni di ſimili produzioni, cerca ſe provengano dalle leggi ordinarie del moto, o pure ſe ſia neceſſario ricorrere ad altre forze a noi affatto ignote. E pare che inchini a queſte ſeconde, le quali non furono rigettate dall' Accademia delle ſcienze; ed arreca il parere dell' inſigne M. Geoffroi, il quale ben concependo la difficoltà di ſpiegar ſimili produzioni per le leggi ordinarie del moto, fu obbligato ad avere ricorſo alle forze ignote, cui chiama *rapporti*: come vedere ſi può nelle memorie della Accademia medeſima dell' an. 1718. pag. 102. Ma queſte forze, queſti rapporti che altro alla fin fine poi ſono che proprietà occulte, ſimili alle qualità degli antichi, ed alla attrazion de' moderni ? Lo ſteſſo Sig. Maupertuis non ha potuto a meno di non avvertirlo colle ſeguenti parole. „ Je ne puis „ m' empêcher d' avvertir ici, que ces forces & ces rapports „ ne ſont autre choſe que ce que d' autres Philoſophes plus „ hardis appellent *Attraction*. Cet ancienne terme reproduit de „ nos jours, effarouche d' abord les Phyſiciens, qui croyoient „ pouvoir expliquer ſans lui tous les phenomenes de la nature. " Chap. XVII. Part. 1. Ecco come da' più bravi Moderni non iſdegnanſi queſte forze, rapporti, o ſia proprietà occulte, che tanto ſi vanno agli Scolaſtici rimprocciando.

in esso attualmente non v' erano. Dunque da una materia priva di cognizione, e di senso può generarsi per leggi a noi parimente occulte un principio capace di cognizione, e di senso. Fino a tanto che i moderni Filosofi non mi recheran sufficienti pruove, onde mostrare che ne' pori del legno, del sevo, dell' olio, innanzi che abbruciino, vi sia attualmente racchiuso tutto quel fuoco, quella fiamma, quella luce che vi si scorge dopo che sono accesi (il che non credo riuscirà loro si facilmente), saranno contro l' eduzion delle forme tutti inutili i loro sforzi; come que' che i Poeti fingon di Sisifo, che giù nell' inferno sta sempre volgendo

Saxum sudans nitendo, neque proficit hilum.

XXVII. Ma per iscemare in qualche parte la maraviglia che può nascere dal pensare, come per via di generazione avere si possa un principio capace delle sensazioni, e della cognizion degli obbietti materiali; giovera l' esporre una dottrina di S. Tommaso, che torna assai a proposito. Cercando egli se l' anime sensitive de' bruti si producan col seme, che nel coito si diffonde, fa tosto avvertire esservi stati de' filosofi, che sostennero venire esse immediatamente da Dio create: il quale supposto però sarebb' egli convenientissimo, e secondo la retta ragione, se l' anima sensitiva fosse una sostanza per se sussistente, e che avesse di per se l' essere, e l' operazione; perchè se da se medesima indipendentemente dal corpo l' essere avelle, e l' operazione, le si dovrebbe anche di per se la sussistenza. E poichè una cosa semplice e sussistente produr non si può che per creazione, ne verrebbe di conseguenza che anche l' anima sensitiva dovesse da Dio esser creata. Ma una cotal supposizione, cioè che

l'anima ſenſitiva abbia di per ſe l'eſſere e l'operazione, aſſolutamente è falſa: giacchè come lo ha provato altrove (ed io pure l'ho accennato di ſopra), tutte le operazioni dell'anima ſenſitiva ſi fanno inſiememente col corpo; onde non avendo alcuna azione, che non dipenda dal corpo, non ne dee aver nè pur l'eſſere dipendente. Il perchè non eſſendo eſſa una forma per ſe medeſima ſuſſiſtente, dee venire prodotta a maniera dell'altre forme corporee, a cui non ſi debbe l'eſſere di per ſe indipendentemente dal corpo; ma ſi dicono avere il loro eſſere, in quanto che il compoſto ha per eſſe la ſua propria ſuſſiſtenza; onde il venir prodotto in eſſere non conviene alle ſole forme, ma a tutto il compoſto. E poichè la ſoſtanza generante ella è ſimile alla ſoſtanza generata, come il fuoco generato dal fuoco, egli è neceſſario che tanto l'anima ſenſitiva, quant'ognaltra material forma ſi generino da qualche agente corporeo, che tragga la materia dalla potenza all'atto per qualche virtù corporea, ch'è in eſſo. Si vuol però qui riflettere, che quanto l'agente è più vigoroſo e potente, in tanto maggior diſtanza portar può la ſua azione; ſiccome quanto alcun corpo è più caldo, tanto più lungi il ſuo calore diffonde. I corpi adunque che non ſono viventi, e che ſono inferiori nell'ordine della natura, generano una ſoſtanza ſimile a ſe ſteſſi, non per mezzo di alcun'altra coſa, ma per ſe medeſimi, come il fuoco per ſe ſteſſo immediatamente genera il fuoco. Ma i corpi viventi, perchè di una natura più nobile, e più potente nell'operare, generano altre coſe a ſe ſimili e ſenza mezzo, e con qualche mezzo. Senza mezzo, come nella nutrizione, in cui la carne genera la carne: col mezzo poi, nell'atto della generazione; perchè dall'anima del generante ſi diffonde una virtù attiva nel ſeme

dell'

dell' animale, e della pianta; ſiccome dal principale agente ſi comunica la virtù motiva fino all' inſtrumento, ch' è moſſo; come dal braccio del fabbro ſi comunica il moto al martello, od alla ſega. E ſiccome poco importa il dire che una coſa ſia ſtata fatta dall' inſtrumento, o dall' agente principale, perchè quello riceve da queſto la ſua virtù; così poco importa il dire che l' anima dell' animal generato ſia ſtata prodotta dall' anima dell' animal generante, ovvero dalla virtù da eſſa al ſeme comunicata; perchè tutta la virtù, ch' è nel ſeme, deriva dall' anima ſteſſa del generante (a). Ecco pertanto come in virtù dell' anima ſenſitiva, ch' è nel bruto che genera, ſi produca un' altr' anima ſenſitiva nel bruto che vien generato. Il perchè quantunque il ſeme conſiderato in ſe ſteſſo non ſia ſenſitivo, pur trae dall' anima ſenſitiva la ſua virtù, onde generare un' altr' anima ſenſitiva. Di qui è che l' Angelico ſteſſo riſpondendo alla obbiezione di chi diceva, che dal ſeme non potevaſi generar l' anima ſenſitiva, perchè il ſeme appartiene alla potenza generativa, la qual ſi annovera tra le forze dell' anima ſoltanto vegetativa, riſponde che la virtù generativa non genera ſolo in virtù propria, ma in virtù di tutta l' anima, di cui è potenza. Laonde la virtù generativa della pianta genera un' altra pianta, e la virtù generativa dello animale genera un altro animale. Imperocchè quant' un' anima è più perfetta, tanto la generatrice ſua virtù viene ordinata ad un effetto più nobile (b). Veramente la generazione

(a) *D. Thom.* 1. *p. q.* 118. *ar.* 1.

(b) *Dicendum quod virtus generativa non generat ſolum in virtute propria, ſed in virtute totius animæ, cujus eſt potentia; & ideo virtus generativa plantæ generat plantam, virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfe-*

ctior,

del fuoco, delle piante, degli animali ella è assai ammirevole e sorprendente. Ma qui appunto è dove spicca il potere e la sapienza divina, la quale stabilito avendo che si propaghino, e conservin le specie delle sostanze corporee, ha dato loro questa necessaria virtù, onde una cosa si generi, e si produca dall' altra. Per la qual cosa siccome in una maniera impercettibile da un legno si genera la forma del fuoco,

---

ctior, tanto virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum. Ibid. ad 2.

Da queste dottrine di S. Tommaso, onde asserisce che per la virtù comunicata al seme dal generante si produce naturalmente il corpo non solo, ma l'anima ancor delle bestie, appare quanto falso sia ciò che dice l'Autore del libro intitolato *La Philosophie du bon-sens*, il quale nel tom. 2. *Reflex.* 4. §. XI. non ha ribrezzo di affermare che il santo Dottore nello spiegare la generazione dell' uomo, dice che l'anima sensitiva, che animava nell' utero della madre il corpo non ancor bene organizzato, all' infondervisi poi da Dio l'anima intellettiva muore insieme col corpo, e che si forma un nuovo animale dall' anima spirituale animato: onde conchiude che sarebbe questo un' assurdo che Iddio, ch' opera tutt' ora co' mezzi più semplici e più naturali, debba creare due anime, e due animali per formar l'uomo solo. „ Il dit (*S. Tommaso*) que l'animal „ & l'ame qui a vécu avant l'arrivée ou la création de l'a„ me spirituelle, meurent tous deux, & qu' il se forme un „ nouvel animal animé par l'ame spirituelle. Or je demande: „ Dieu agissant toujours par les moyens les plus simples, & „ les plus naturels, à quoi sert cette double creation de deux „ ames & de deux animaux? " Ma dove mai ha egli trovato in S. Tommaso ch' Iddio crei l'anima sensitiva nel corpo non ancora bene organizzato dell' uomo, pria che sopravvenga l'intellettiva, onde si debba ammettere la creazione di due anime, e di due animali? L'anima sensitiva secondo la Tommistica scuola si genera naturalmente nell' uomo prima che per creazion vi s' infonda la spirituale, come naturalmente si genera negli altri animali. Che poi Iddio agisca co' mezzi più semplici e più naturali, ancorchè si dica che infonda l'anima spi-

fuoco, che in esso prima non v' era, come dal seme si genera la forma della pianta, che in essa si trovava solo in potenza, così dallo sperma, o dall' uovo si genera la forma, o sia l' anima delle bestie, che attualmente non c' era. E poichè la natura nelle cose necessarie non manca mai, così necessarj essendo alla vita sensitiva degli animali non solo i sensi esterni, ma eziandio gl' interni, come egregiamente di-

mo-

---

spirituale nel corpo, qualor è organizzato, non v' ha alcun dubbio. Imperocchè debb' egli creare, ed infonder lo spirito subito dopo il coito o nello sperma, o nell' uovo, secondo altra sentenza, s' egli è assai dubbio se debba quindi nascere il feto, o pur anche supposte le necessarie condizioni, facilmente si possono disturbare, e riuscir tutto in vano? La via adunque più semplice e più naturale è appunto quella accennata da S Tommaso, ch' essendo cioè l' anima nostra destinata da Dio ad animare un corpo organico, allora appunto da lui si crei ed infonda, quando il feto è secondo uomo organizzato; e però disse da suo pari già il Dante (*Purg. Can.* xxv.)

Apri alla verità, che viene, il petto,
E sappi, che sì tosto, come al feto
L' articolar del cerebro è perfetto,
Lo motor primo a lui si volge lieto,
Sovra tant' arte di natura, e spira
Spirito nuovo di virtù repleto,
Che ciò che truova attivo, quivi tira
In sua sustanzia, e fassi un' alma sola,
Che vive e sente, e sè in sè rigira.

Che poi l' anima sensitiva si corrompa e manchi al sopravvenire della intellettiva, non fia stupore; giacch' essendo materiale, debb' essere naturalmente a tale vicenda soggetta, come negli altri animali al loro morire; e come veggiam pure mancare anche la luce allo spegnersi di una candela. Se il dotto Autore avesse letto il mio santo Maestro, singolarmente nel lib. 2. contro i Gentili cap. 89., in cui coll' angelica sua mente previene, e scioglie qualunque obiezione, che si possa avvanzare in questo proposito; in vece di criticarlo l' avrebbe ammirato.

moſtralo S. Tommaſo (a), con inalterabili leggi ha ſtabilito che all' anima delle beſtie vadano ſecondo l' eſigenza dello ſtato loro mai ſempre congiunte cotali potenze: in quella guiſa ch' eſſendo proprio della natura del fuoco da certe determinate materie prodotto, il moto, il calore, la luce, ad ogni fuoco, che di nuovo ſi genera, unite van ſempre mai tali proprietà, quantunque attualmente non ſi trovaſſer da prima nella ſoſtanza del legno, da cui fu generato.

XXVIII. Poſto adunque che il fuoco non ſia attualmente nel legno prima che arda, e che queſto ſi cangi realmente nella ſoſtanza del fuoco, come l' eſperienza dimoſtraci tutto dì nella diſtruzion d' eſſo legno; io non veggo come mai alcun moderno Filoſofo debba burlare così sbardellatamente i Peripatetici, qualor dicono che le forme ſi traggon dal ſeno, o ſia dalla potenza della materia; quaſi che foſſe lo ſteſſo che attribuire alla materia la facoltà di crearle; e quando ſi diſtruggon le forme primiere al ſopravvenir delle nuove, dicano non annichilarſi realmente, perchè *tranſeunt in nihilum ſui, non in nihilum ſubjecti*. Queſti rifleſſi vengon pur fatti dal Sig. Genoveſi nella ſua accennata Diſſertazione ſopra l' anima delle beſtie, in cui per dimoſtrare non eſſervi alcuna inconvenienza che Iddio o venga a creare attualmente le anime al naſcere d' ogni animale, ovvero le abbia forſe create al principio del mondo, e racchiuſe ne' ſemi di ciaſcuna ſpezie, ſoggiugne non avervi coſa alcuna nell' univerſo, la quale non ſia ſtata per creazione prodotta; ed obbiettandoſi l' opinione de' Peripatetici, i quali vogliono, generarſi le forme dalla potenza della materia, ſi ride di un tal ſutterfugio, quaſi deſ-

(a) 1. p. q. 78. a. 4.

deſſero alla materia ſteſſa la facoltà di crearle (a). Per riſpondere a tale inſtanza io torno alla eſperienza del fuoco, e della luce, e dico così. Se in un legno, prima che s'accenda, non vi è attualmente racchiuſo nè quel fuoco, nè quella fiamma, nè quella luce, che vi ſi ſcorge, qualora tutto divampa, queſto fuoco, queſta fiamma, queſta luce non ſi è generata, e tratta dalla potenza del legno? In fatti ſe ſi accenda, come ho detto, una gran cataſta di legna, a cui per mezzo di un piccolo lumicino appiccato ſiaſele il fuoco, avravvi egli perſona sì pazza, la qual dica che tutta quella gran quantità di fuoco, di fiamma, di calore, di luce che vi ſi vede qualor' è tutto ardente, non ſia nulla di più che la ſteſſa fiammella, onde fu acceſa a principio? Dunque non eſſendovi attualmente nel legno tutta quella quantità di fuoco, di fiamma, di calore, di luce, ſi dovrà dire anche ſecondo il buon ſenſo de' moderni Filoſofi generata, e tratta dalla potenza della materia; ch' è lo ſteſſo che dire, che il legno ſi è cangiato in fuoco. Ma per queſto diranno eglino forſe che quel fuoco ſia propriamente creato? Non già: mentre ſotto il vocabolo di creazione ſi vuole intendere una total produzione di alcuna ſoſtanza dal nulla per una immediata azione di Dio, la quale non può convenire che alla ſua Onnipotenza; come in mille luoghi inſegnalo S. Tommaſo. Che però dovendo pur confeſſare i moderni Filoſofi (quando filoſofare non vogliano a immaginarj, e ſciocchi ſiſtemi) che per una virtù naturale data da Dio alle cole ſi cangia una ſoſtanza in un' altra, in cui non era

(a) *Ergò, inquiunt, creatæ ſunt? Quid vetat? Nihil enim ſubſtantiæ in natura eſt, quin per creationem prodiderit. At perſuaſum erat aliis, idque videbatur probabilius, eas prodire e ſinu materiæ. O lepide! Quaſi hoc minus ſit, materiæ facultatem dare novas creandi ſubſtantias. Diſſert. de Anim. Brut.* §. XVII.

era attualmente, ma ſoltanto in potenza, come nel legno, nell' olio, nella cera vi è in potenza il fuoco, il calore, la luce; per queſto ſolo non poſſono ſe non a gran torto motteggiar gli Scolaſtici, quando dicono che una forma ſi trae dalla potenza della materia, quaſi che ſia lo ſteſſo che attribuire ad eſſa la facoltà di creare. Trovino eglino de' vocaboli, che ſpieghin meglio come ſi generi il fuoco dal legno, ſenza dir che fu tratto dalla potenza della materia ſteſſa del legno, che gli uſeran di buon grado eziandio i Peripatetici: e ſe queſta mirabile produzione la voglian chiamare vera generazione, ovvero impropria creazione, io andrò ſeco loro d' accordo nel nome, purchè convenghiamo eziandio nella ſoſtanza.

XXIX. Veduto pertanto ch' abbiamo che, quantunque dalla materia ſi generi naturalmente, e per una maniera ad eſſo noi affatto ignota una ſoſtanza, la quale attualmente non v' era da prima, ma ſolo in potenza; e che ciò nulla oſtante ſecondo il comune penſare non ſi debbe appellare creata, agevole coſa ella è il dimoſtrare, che quantunque una ſoſtanza diſtruggaſi, e ſi cangi in un' altra, non ſi può dir propriamente annichilata: e però non eſſere opportuna l' altra ragione del Sig. Genoveſi, onde deride la diſtinzione cotanto dagli Scolaſtici ricantata: *in nihilum ſui, & nihilum ſubjecti*. Volendo queſto valente Filoſofo dimoſtrare, non dovere ſembrar tanto ſtrano che Iddio annichili dopo morte l' anime delle beſtie, che ſuppone ſpirituali, ſoſtiene che così deve appunto avvenire; giacchè non v' ha nè pure una menoma parte della materia, che tutta poſſa realmente perire; e ch' ella è affatto inutile la tanto nota diſtinzione della Peripatetica ſcuola: *in nihilum ſui, & in nihilum ſubjecti*. Imperocchè quantunque dire ciò forſe ſi poſſa degli acci-

accidenti, e de' modi; pure ſe non ſciocchiſſimamente il ſi può aſſerire delle ſoſtanze, da che ſe queſte periſcono, debbono tutte affatto perire (a). Torniamo per poco ancora all' eſperimento del fuoco, e vedraſſi quanto regga la diſtinzione accennata. Se la fiamma, il calore, la luce non ſono attualmente nel legno, e però queſto ſi cangia in fuoco, convien dire di certo che quello diſtruggaſi, e che non ſia più quella ſoſtanza ch' era da prima: altramente ſe la ſoſtanza del legno non ſi cangiaſſe realmente nella ſoſtanza del fuoco, ſaria meſtieri aſſerire che il fuoco, la fiamma, la luce, poichè attualmente non eran da prima nel legno, foſſero ivi ſtate da Dio create, o recate ivi d' altronde: il quale ſpropoſito non verrà, cred' io, per alcun filoſofo ſoſtenuto. Se dunque il legno realmente ſi cangia in fuoco, d' uop' è che diſtruggaſi realmente per modo che la ſoſtanza del legno non ſia più ſoſtanza di legno, ma ſoſtanza di fuoco, che prima in eſſo legno non v' era attualmente. E pure ſi dirà propriamente annichilata la ſoſtanza del legno? Mainò: mercecchè nella idea della annichilazione s' intende un volere particolare di Dio, che ſottraendo alle coſe la ſua conſervatrice virtù, le ritornaſſe in quel nulla, onde furono tratte. Se dunque il legno non è più legno, ma in ſua vece s' è generato il fuoco, come meglio ſi potrà riſpondere a chi obbiettare voleſſe che la ſoſtanza del legno ſi è annichilata, ſe non ch' ella s' è annichilata quanto a ſe ſteſſa, non quanto al ſoggetto; giacchè in vece del legno vi è un altro ſoggetto, o ſoſtanza, ch' è il

(a) „ Addere vero, quod Scholaſtici faciunt, *nihilum ſui*, „ & *nihilum ſubjecti*, id eſt inutile: nam id quamquam recte „ fortaſſe dictum ſit de *modis*, & *accidentibus*; at de ſubſtan„ tiis haud certe dici niſi imperitiſſime poteſt; hæ enim quum „ pereunt, totæ pereant neceſſe eſt. " *Diſſer. de Brut. anim.* §. XVII.

il fuoco; onde direbber con termini almeno equivalenti che il legno ſe n'è ito *in nihilum ſui*, *non in nihilum ſubjecti*? Queſta, ſe mal non m' appongo, è l' unica riſpoſta adequata che dare ſi può, ſuppoſto che il fuoco non ſi trovi prima attualmente nel legno, e che il legno realmente ſi cangi in fuoco, come l'eſperienza il dimoſtra. Spieghino meglio i Moderni queſta mutazione reale di una ſoſtanza in un' altra, ed uſino termini più eſpreſſivi, ch' io mi recherò a piacere d' eſſerne illuminato, e ne ſaprò loro buon grado.

Per queſte ragioni deduceſi eſſere inſuſſiſtente il rifleſſo eziandio di M. Bayle, il qual dice che ſe l'anima delle beſtie è una ſoſtanza diſtinta dal corpo (ſecondo i Peripatetici), conviene che ſia prodotta per creazione, e diſtrutta per annichilazione; ond' è che il calore avrebbe virtù di creare le anime; mentre da certe uova riſcaldate gradatamente ne' forni naſcono de' pulcini, come praticaſi nell' Egitto: e che conſeguentemente lo ſteſſo calore avrebbe il poter di annichilarle; mentre varj altri animali poſti in un forno ſovverchiamente caldo, ſen muojono (a). L' eſperimento addotto del fuoco e della luce, che ſuppoſte le neceſſarie condizioni ſi generan dal legno, in cui non v' erano che in potenza, e periſcono naturalmente ſenza che ſi poſſan dire creati, o annichilati, ſmentiſce tutti i rilievi del Bayle. Quanto poi a ciò ch' egli dice eſſer l' anima delle beſtie una ſoſtanza diſtinta dal corpo, convien' avvertire che i Peripatetici ſoſtengon è vero ch'

(a) L'ame des bêtes, leur dit-on, eſt un ſubſtance diſtinc„ te du corps; il faut donc qu' elle ſoit produite par créa„ tion, & detruite par *annichilation*; il faudroit donc que la „ chaleur eût la force de créer des ames, & de les anéantir; „ & que peut-on dire de plus abſurde? " *Bayle Dict. art.* Rorarius *rem. G.*

ch' essa non sia corpo, ma dipendente però dal corpo in maniera che senza di esso non può sussistere: in quella guisa che la luce è bensì una cosa nè solida nè impenetrabile, e distinta dal corpo da cui si spicca, ma da esso affatto dipendente; il perchè estinta la fiamma manca la luce: e siccome spenta la candela non v' è più luce, senza che la luce si possa dire annichilata, così morto l' animale perisce l' anima naturalmente, senza che s' abbia a dire mancata per annichilazione. Questa naturale maniera, onde manca il fuoco e la luce, ella è veracemente ammirevole, ma ch' egregiamente conferma come al loro morire possa mancar l' anima delle bestie, senza che dire si debba ridotta al nulla. L'altro riflesso poi, che da' semi riscaldati ne' forni nascono varj animali, onde dir si dovrebbe avere il calore la virtù di crear l' anime, non è troppo degno della mente per altro acuta del Bayle: giacchè, come dovea egli riflettervi, non è il calore, che secondo i Peripatetici da se stesso, o con se stesso le generi; ma il seme medesimo, il quale ricevuta avendo la virtù dall' anima del verme da cui nacque, come l' ho sopra avvertito con S. Tommaso, produce poi in atto, poste le debite disposizioni, la forma, o sia l' anima dello animale, che prima non eravi che in potenza; in quella guisa che quantunque nel legno non vi fosse attualmente il fuoco e la luce, si genera per un esterno calore e fuoco e luce, che non v' erano che in potenza. Nè perchè il calore sia necessario alla generazion dello animale, dir si può ch' ei ne crei l' anima; altrimenti essendo necessario il calore anche alla produzione de' corpi almeno di tutti gli animali, si dovrebbe dir che il calore avesse la facoltà di creare i corpi. Da tutto il fin qui detto ciascun può facilmente scorgere quanto ben fancheggiata

ne

ne ſia la ſentenza degli Scolaſtici, che pongono un' anima materiale ne' bruti, e quanto vani ſieno gli sforzi, onde i Filoſofi d'oggidì s' argomentano d' atterrarla.

XXX. Ma ſento qui per ultimo avvanzarmiſi quella obbiezione, che con tanto romore ſi gitta in faccia agli Scolaſtici, vale a dire, che ſe un principio materiale e dipendente dal corpo può eſſer capace della ſemplice percezione degli oggetti corporei, potrebbe ad un altro conſimile, ma più perfetto principio, donarſi dal ſommo artefice Dio la facoltà di formare il vero raziocinio, e l' idee delle coſe aſtratte, e univerſali; onde anche l' anima noſtra potrebb' eſſere materiale, e perire col corpo; ſiccome ſecondo i Peripatetici viene a mancare quella de' bruti. Da che ne ſeguirebbe che gli empj, e i nemici di noſtra ſantiſſima Religione prenderebbero motivo di vivere a capriccio, e di riderſi dell' immortalità dell' anima umana, che dalla ſua ſpiritualità ſi comprova: onde trionferebbero i Materialiſti col loro Epicuro, di cui già cantò il Dante: (*Inf. Can. X.*)

Suo cimitero da queſta parte hanno
Con Epicuro tutti i ſuoi ſeguaci,
Che l' anima col corpo morta fanno.

Se per quelle peſſime conſeguenze, che un empio ragionando a capriccio dedurre poteſſe dal ſiſtema Peripatetico, rincalzato per ogni parte da ottimi raziocinj, doveſſero gli Scolaſtici ripudiare la loro ſentenza della materialità dell' anima delle beſtie, molto più dovrebber gli ſteſſi Moderni abborrire la loro, che la ſpiritualità ne ſoſtiene. Concioſſiachè non potrebb' egli un empio ragionare in tal guiſa? Lo ſpirito delle beſtie al loro morire viene ſecondo i Fi-

i Filoſofi d' oggidì annichilato da Dio, o al più rimarrà ozioſo per tutti i ſecoli. Dunque anche di quello degli uomini può avvenire lo ſteſſo. Dunque dianci bel tempo che nulla ci rimane a temer dopo morte. Che ſi potrebbe riſpondere a un cotale ſpirito forte, il quale negando e religione, e vita futura, e bene e male morale, ragionare voleſſe preciſamente ſulla natura delle ſoſtanze create? Se Iddio può annichilare lo ſpirito del bruto, può colla ſteſſa potenza annichilare anco quello dell' uomo: o ſe può ſuſſiſtere un' anima ſpirituale per tutta l' eternità ſenza far nulla, o col penſare a ciò che gliene avvenne, quand' era imprigionata nel corpo; perchè non lo potrà anche un' altra? Il raziocinio è concludente per un empio, ſiccome altrove fu detto.

XXXI. Ma io non ſono già pago di queſta riſpoſta ſol per inſtanza. Dico di più che quando i Moderni non provino efficacemente eſſere impoſſibile che negli animali dare ſi poſſa un principio nè ſolido nè impenetrabile, ma corporeo, e capace di quelle operazioni che in loro ſi ſcorgono (il che, ſiccom' è detto, non verrà loro mai fatto), la peſſima conſeguenza, che da' Materialiſti a lor capriccio trarrebbeſi, non naſcerebbe dal ſiſtema Peripatetico ſopra l' anima delle beſtie, ma dalla queſtione in generale della poſſibilità, o della impoſſibilità di un materiale principio, che foſſe penſante. E in vero ſupponghiamo che tutti i filoſofi d' oggigiorno andaſſer d' accordo nello ſtabilire un vero ſpirito nelle beſtie. Un Materialiſta, che credeſſe provare, potere l' anima degli uomini eſſere materiale, verrebbe in generale a ragionare così. Egli è poſſibile che negli animali ſi dia un principio nè ſolido nè impenetrabile, ma corporeo, da cui le loro operazioni derivino: Queſto principio, ch' è capace

della ſemplice percezione ne' bruti, ſupponendoſi più perfetto, può eſſere elevato alla facoltà del raziocinio, delle idee attratte ec. Dunque l'anima umana può eſſere materiale, come quella de' bruti. Che ſi verrebbe a riſpondere alla prima propoſizione, ſe per tanti ſecoli tutta la filoſofia ha creduta non ſolo poſſibile, ma real l'eſiſtenza di queſte mezzane ſoſtanze; e ſe non v'ha alcuno argomento dimoſtrativo, onde provare l'impoſſibilità delle forme, come l'abbiamo di ſopra abbondevolmente provato? Ecco pertanto che non ſarebb'egli già il ſiſtema Peripatetico la ſorgente delle peſſime conſeguenze degli empj, ma la queſtione in generale della poſſibilità di un principio materiale, che ſia capace della ſemplice percezione.

Un' altro argumento, ſenza ricorrere alla poſſibilità delle forme, o d'altri enti mezzani infra il corpo e lo ſpirito, arrecare potrebbe un' empio a ſuo favore, ch'è quello de' polipi, de vermi, ed altri inſetti, che vivon diviſi, dicendo così. L'anima di ſimili animali ha le ſenſazioni, e la percezion degli oggetti ſenſibili; e pur'ella è materiale, perchè diviſibile. Queſt' anima, qual ch'ella ſiaſi, ſupponendoſi più perfetta, potrebbe venire elevata alla facoltà del raziocinio, e delle idee attratte: dunque l'anima umana può eſſere materiale, come quella è delle bestie. Che ſi riſponderebbe anche in queſto ragionamento alla prima propoſizione? Che Iddio crea al dividerſi degl' inſetti un nuovo ſpirito, che animi l'altro pezzo diviſo? Avrebbe tutta la ragione di ridersi di una tale chimerica ſuppoſizione; come l'ho nella prima parte provato. Ecco dunque che ancora in queſto ſecondo raziocinio non ſarebb'egli già il ſiſtema Peripatetico, ma l'eſperienza medeſima la cagion delle peſſime deduzioni de' liberi penſatori.

Un

Un terzo argomento da altri principj dedotto formare potrebbe uno ſpirito forte, ſingolarmente contro un filoſofante Ortodoſſo, così ragionando. La Scrittura, che ſecondo i Cattolici è la parola ſteſſa di Dio, il quale nè può ingannare, nè eſſere ingannato, apertamente lor dice che l' anime delle beſtie ſono ſtate tratte dalla terra, e dall' acque: *Producat terra animam viventem: Creavitque Deus cete grandia, & omnem animam viventem, quam produxerant aquæ in ſpecies ſuas*: e i ſanti Padri che ne ſono per eſſi i veri interpreti, nello ſpiegar queſti teſti aſſeriſcono eſſere materiali l' anime delle beſtie: definendoſi anche ciò, almeno indirettamente da un generale Concilio, a cui tanto debbono deferire. Or queſto principio materiale, qual ch' egli ſia, il qual' è capace delle ſenſazioni, e della ſemplice percezione, ſupponendoſi più perfetto, può eſſer capace delle idee aſtratte, ſiccome l' anima umana. Dunque l' anima umana può eſſere materiale, come quella de' bruti. Che potrebb' egli anche qui riſpondere un Cattolico alla prima propoſizione, ſe la Scrittura, i Padri, il Concilio accennano patentemente la materialità del loro animante principio, come l' ho sì chiaro provato? Io certo non vorrei eſſere un ſoſtenitore della ſpiritualità dell' anime de' giumenti, a cui veniſſe un penſator libertino a proporre un cotale argumento; giacchè non ſaprei che riſponder di ſodo alla prima ſua propoſizione.

XXXII. Ma ſiccome la ſeconda de' tre mentovati raziocinj degli empj quella è ch' abbiſogna d' eſame, così m' accingo, per quanto in queſte aſtruſe materie ſi può, a dimoſtrare che quel principio materiale, che da' Peripatetici ſi ſtabiliſce per anima delle beſtie, non può al vero penſiero venire elevato. E qui per non confonder le coſe

ſi vuole avvertire, che per vero penſiero, a cui dico non poter pervenire una materiale ſoſtanza, io intendo quell' atto di noſtra mente, per cui attraendoſi da' fantaſmi corporei, dalla immaginazione, e da' ſenſi diſcorre ſeco medeſima, e riflette o ſopra ſe ſteſſa, o ſopra la natura, l' ordine, la relazion delle coſe, penſa allo ſpirito, a Dio, forma in ſomma tante nozioni metafiſiche, matematiche, o morali. All' oppoſito della ſemplice percezione, che ſi ammette ne' bruti, la quale altro non è che quella determinata ſenſazione, che in loro proviene da quelle impreſſioni, che ſopra i lor' organi portan gli oggetti materiali; come quando il cane vede il ſuo padrone, aſcolta la ſua voce, ſente i ſuoi vezzi, o le ſue percoſſe ec. Che però il penſiero di cui io parlo, non può eſſere un ſolo grado di più della ſemplice percezione, il quale a ben ragionare non altro dovrebbe dirſi alla fin fine che una maggiore chiarezza di conoſcer gli obbietti materiali per mezzo de' ſenſi; ma ha ad eſſere un' azione di una ſoſtanza totalmente diverſa da quella della ſemplice percezione, che per mezzo de' ſenſi hanno i bruti.

Ciò ſuppoſto entriamo nell' argomento; e poichè ſi ha a diſcorrere di due diverſe ſoſtanze, che cader non poſſono ſotto i ſenſi, io qui pongo per fermo quel principio ricevuto da tutte le ſcuole, e accennato di ſopra, cioè che della natura delle coſe giudicare ſi dee dalle loro operazioni. Veggiamo pertanto quali ſieno quelle operazioni, onde ſi prova eſſere l' anima noſtra veramente ſpirituale, nè dipendente dalla materia; per poi inferirne che un principio, che da eſſa materia dipenda, non poſſa elevarſi a quelle intellettuali operazioni, che ha l' uomo. L'Angelico, ch' egregiamente ha trattato queſta materia, e ſingolarmente nel libro ſecondo

condo della famoſa ſua Somma contro i Gentili (a); per dimoſtrare che l'anima noſtra debb' eſſere una ſpirituale ſemplicisſima ſoſtanza di per ſe ſuſſiſtente; e per conſeguenza immortale, ricorre alle ſue operazioni, come ſi è altrove accennato, e conſiderandone alquante, le quali ſon totalmente ſemplici, e non aventi relazione alcuna colla materia, e indipendenti dagli organi corporali, come il penſare alle coſe aſtratte ed univerſali, che non eſiſtono nella materia, ma ſolo nel noſtro intelletto; conchiude che aver dee una natura ſemplice e indipendente dal corpo, perchè ha in ſe alcuna operazione del tutto ſemplice, e che da eſſo non dipende. Quindi è ch' eziandio nella prima parte della teologica Somma ſulle medeſime tracce aſſeriſce, che l' intelletto ha una operazione, con cui non comunica la materia, come l' intendere la verità, l' ordine, le relazioni, le coſe incorporee ec. Il perchè non potendo alcuna coſa operare da ſe, quando da ſe medeſima non ſuſſiſte; perciò l'anima noſtra è incorporea, e ſuſſiſtente indipendentemente dal corpo (b).

E qui per preoccupare una obbiezione, che ſi potrebbe avvanzare, ſi vuole avvertire che ad atterrare la forza dello antidetto argumento fondato ſopra le operazioni indipendenti da' ſenſi, non baſterebbe il dire che l'anima noſtra nelle iteſſe ſue intellettuali funzioni ha meſtieri di ricorrere a' fantaſmi corporei, come lo ſoſtengono i Peripatetici, e dimoſtralo S. Tommaſo (c) dalla eſperienza medeſima, onde proviamo che quando ſcompigliati ſon gli organi delle apprenſive potenze, l' anima non è più

(a) *Cap.* 50. 51. 55. 79., *& alib.*
(b) *D. Thom.* 1. *p. q.* 75. *a.* 2.
(c) *Ibid. q.* 84. *ar.* 7.

valevole a penſare a quelle coſe, che già appreſe; come ſcorgeſi apertamente in chi è ſorpreſo d'apopleſia, o letargo. Si dee dunque avvertire che quantunque egli ſia veriſſimo che nel preſente ſtato l'anima noſtra intender non poſſa ſenza aver qualche relazione a' fantaſmi corporei, perchè da Dio deſtinata a viver nel corpo; pure la cognizion ſua non è ad eſſi ſoli riſtretta: anzi ſollevandoſi le più volte al di ſopra di loro, penſa alle relazioni, agli univerſali, al bene ed al male morale; anzi giudica de' ſenſi medeſimi, ſi fabbrica delle immagini differenti da quelle che da eſſi appreſe, ragiona ſopra la ſua eſiſtenza, e l'altrui, e dice: io ſono: Dio eſiſte: due contraddittorj non poſſono eſſer veri: ed aſtraendoſi talvolta da' ſenſi medeſimi penſa a tutt'altro che a quelle impreſſioni, che ſopra di eſſi fanno le coſe ſenſibili. Avendo adunque l'anima noſtra una forza di agire, che non dipende dagli organi ſenſitivi, e ch'è totalmente ſpirituale, e diverſa da tutte le qualità che ſi ravviſano nella materia, ſi conchiude ch'ell'abbia anche l'eſſere ſpirituale, e dalla materia independente. Nè perchè abbia eſſa meſtieri di ricorrere a' fantaſmi corporei, ſi vuole inferire che dipenda nel ſuo eſſer dal corpo; mentre non dipende da eſſi come da organo, con cui eſerciti le ſue ſpirituali funzioni, ma ſol come da oggetto, a cui ſi rivolge: il che non conchiude che lo 'ntelletto non ſia una coſa ſuſſiſtente ſenza il corpo; altrimenti avrebbeſi a dire ch'ogni animale non foſſe una coſa ſuſſiſtente independentemente dagli altri corpi che lo circondano, perchè di eſſi abbiſogna per l'eſercizio delle ſenſazioni: ſiccome da ſuo pari riſponde all'accennata obbiezione l'Angelico (a), il quale in altro luogo

(a) *D. Thom. 1. p. q. 75. ar. 2. ad 3.*

luogo asseriſce che l'intelletto riceve le ſpecie delle cose corporee, che per se stesse son materiali e mutabili, immaterialmente e immutabilmente secondo la ſpirituale ſua maniera: *Similiter intellectus ſpecies corporum, quæ ſunt materiales & mobiles, recipit immaterialiter & immobiliter ſecundum modum ſuum: nam receptum eſt in recipiente ſecundum modum ſuum* (a).

All' oppoſito le operazioni de' bruti ſon così dipendenti da' ſenſi, e dalle impreſſioni che portano ſopra di eſſi gli oggetti ſenſibili, che come lo accenna l'Autore dell' articolo *Ame des Bêtes* nella *Enciclopedia*, la lor percezione è fiſſata nel punto indiviſibile del preſente; e che per eſſe non v' ha nè paſſato, nè avvenire: *Il n' y a pour elle ni paſſé, ni avvenir* (b): onde diſſe anche l'Angelico: *Senſus non cognoſcit eſſe, niſi ſub hic & nunc* (c): nè mai ci han dato i bruti alcun ſentore di avere formate delle idee metafiſiche e univerſali, da cui la ſpiritualità ſi deduce delle create ſoſtanze. Non avendo adunque, conchiude S. Tommaſo, l'anime delle beſtie alcuna operazione non dipendente dal corpo, non ſono per ſe ſuſſiſtenti ſenza il corpo; mentr' ogni ſoſtanza proporzionata all' eſſere ha la ſua operazione (d). Ecco pertanto come collo ſteſſo principio, cioè che dalla operazione di una ſoſtanza

(a) *D. Thom.* 1. *p. q.* 74. *ar.* 1.

(b) *Pag.* 348. *edit. Pariſ.*

(c) *D. Tho.* 1. *p. q.* 75. *ar.* 6. *Senſus non cognoſcit eſſe niſi ſub hic & nunc; ſed intellectus apprehendit eſſe abſolute, & ſecundum omne tempus.*

(d) *Et ſic manifeſtum eſt, quod anima ſenſitiva non habet aliquam operationem propriam per ſe ipſam, ſed omnis operatio ſenſitivæ animæ eſt conjuncti. Ex quo relinquitur, quod cum animæ brutorum animalium per ſe non operentur, non ſint ſubſiſtentes. Similiter enim unumquodque habet eſſe, & operationem. S. Thom.* 1. *p. q.* 75. *ar.* 3.

ſi conoſce la ſua natura, dimoſtraſi che l'anima dell' uomo debb' eſſere ſpirituale, e di per ſe ſuſſiſtente, non già quella del bruto.

Veggiamo pertanto che dire ſi debba ſecondo gli ſteſſi principj dell' accennata obbiezione, cioè che ſe un principio materiale può eſſer capace della ſemplice percezion degli oggetti materiali, elevato da Dio a maggior perfezione, potrebb' eſſer capace del penſiero, e del raziocinio, come l'uomo: e però vacillerebbe la ragion principale, onde colla ragion naturale ſi prova contro gli empj la ſpiritualità dell' anima umana. Sulle tracce accennate riſpondo eſſer ciò aſſolutamente impoſſibile. Eccone la dimoſtrazione. Intanto provaſi da' filoſofi che l'anima noſtra è ſpirituale, e di per ſe ſuſſiſtente indipendentemente dal corpo, perchè ha delle operazioni ſpirituali, e indipendenti dalla materia. Dunque ſe Iddio deſſe ad un materiale principio, come quel delle beſtie delle operazioni ſpirituali e indipendenti dalla materia, ſiccome quelle dell' uomo, dovrebb' eſſere ſpirituale, e di per ſe ſuſſiſtente. Ma ſe così foſſe, queſto principio ſarebbe ſpirituale e da ſe ſuſſiſtente per le ſue operazioni indipendenti dal corpo, e non lo ſarebbe, perchè ſi ſuppone nel preſente caſo corporeo, e dipendente dalla materia: dunque eſſendo un' impoſſibile aſſoluto che una coſa ſia dipendente dalla materia, e inſiem non lo ſia, egli è pure impoſſibile che una coſa dipendente dalla materia abbia una operazione, che dalla materia non dipenda. O conviene a viſiera calata combattere, e atterrar quel principio sì ricevuto: *Subſtantia alicujus rei ex ejus operatione dignoſcitur*: e roveſciare così le idee, e le nozioni in buona metafiſica comunemente abbracciate; e per conſeguenza la prova più ſoda che ſi adduce della ſpiritualità dell' anima umana; ovvero ammeſſi queſti,

queſti, toſto che i Peripatetici attribuiſcono alle beſtie un principio materiale, conviene aſſerir che non poſſa elevarſi alla operazione di un genere affatto diverſo, quant' è diverſo un principio corporeo da un incorporeo (a).

XXXIII. E qui vuolſi notare che ſecondo queſta ragione, per cui dalle operazioni aſtratte e inde-

(a) Dico eſſer queſta la pruova più ſoda, che per natural raziocinio trarre ſi può della ſpiritualità dell' anima umana; mentre a rettamente penſare ognaltra da queſta dipende; onde l'Angelico ſi è di eſſa ſervito nella Teologica Somma 1. p. q. 75. a. 2. Alcuni ſi luſingano di provare dover l'anima eſſer ſemplice (o ſia ſpirituale) anche dalle ſole ſenſazioni. Ma ſe queſta ſemplicità l'intendano per contrappoſizione alla materia, ch' eſſendo compoſta di parti ſolide, per la loro impenetrabilità l'una è fuori dell' altra, anch' io ne convengo. Ma ſe intender la vogliono nel ſenſo ſtretto, onde ſi attribuiſce all' anima noſtra, che non può produrſi che per creazione, nè perire che per annichilazione, non lo potranno efficacemente provare, e convincerne ogni filoſofo (e molto meno un' empio) in veduta de' vermi, che avendo le ſenſazioni, pur vivon diviſi; come l'ho altrove accennato. Altri pretendono dimoſtrare la ſpiritualità dell' anima noſtra da quell' intimo ſenſo, onde conoſce di eſiſtere. Ma anche qui convien diſtinguere coſa intendaſi per queſto interno ſentimento della propria eſiſtenza. S' egli ſignifica ch' ogni coſa, che vivendo ha qualche ſenſazione, debba intimamente provarla, come un cane di baſtone percoſſo vivamente la percoſſa ne ſente; da queſto ſolo intimo ſenſo del dolore non ſi potrà mai conchiudere la neceſſità di un vero ſpirito; giacchè le ſenſazioni ſi fanno anche nell' anime diviſibili, e però materiali de' vermi antidetti. Se poi s' intenda che queſto intimo ſenſo della propria eſiſtenza ſia un' atto dell' anima, onde riflettendo o ſopra ſe ſteſſa, o ſopra le ſenſazioni che le vengon dal corpo, dica come in ſuo ſe: *io eſiſto: io ſento*: concedo anch' io ch' egli provi la ſpiritualità dell' anima; mentre eſſendo queſte rifleſſioni idee ſemplici ed aſtratte, e indipendenti dal corpo, anche la ſoſtanza che le produce, debb' eſſere ſemplice, e da eſſo non dipendente. Ma anche queſta ragione ſi fonda ſull' accennato principio: *Subſtantia rei ex ejus operatione dignoſcitur*.

independenti dalla materia ſi prova la ſpiritualità di noſtr' anima, rieſcon vani i rifleſſi di que' filoſofi, che per rendere odioſa la ſentenza de' Peripatetici, quaſi apra la ſtrada al più putido materialiſmo, ſi argomentano di moſtrare, che ſiccome non oſtante che i bruti conoſcano, vogliano, ed amino, pure ſi dicono materiali le loro anime e corruttibili; così un Epicureo, o qualſivoglia altro Materialiſta dirà che l'anima noſtra, quantunque anch' eſſa voglia, ami, conoſca, potrà eſſere materiale come quella de' bruti, e morire col corpo. Son vani, dico, cotai rifleſſi, e potranno bensì ingannare un filoſofo, che conſideri le coſe ſol nella corteccia, ma non già chi vi penetra bene addentro.

Ma dinanzi dagli occhi de' pennuti
Rete ſi ſpiega indarno, o ſi ſaetta (a).

A dimoſtrare pertanto l'inſuſſiſtenza di un tal raziocinio, ſi ponga ben l'animo che S. Tommaſo cogli Scolaſtici non provano la ſpiritualità dell'anima umana per la ſola cognizione, che abbia di un oggetto materiale per mezzo de' ſenſi, o per quelle tendenze, ovvero amore, che circa l'appetito ſenſitivo, o le coſe corporee aver poſſa naturalmente. Che anzi da queſte operazioni, che ſole ſi ſcorgono nelle beſtie, dimoſtrano la materialità della loro anima; perchè tutte le lor' operazioni dipendenti eſſendo dagli organi corporali, anche il principio, da cui procedono, debb' eſſer corporeo; come di ſopra l'ho già avvertito col mio Santo Maeſtro: e ſe l'uomo non aveſſe altra conoſcenza, altro amore, altro volere ſe non che ſimile a quel delle beſtie, che tutto ſi termina a coſe corporee per una

(a) *Dant. Purg. Cant.* XXXI.

una naturale tendenza, non ſi verrebbe mai ſecondo gli accennati principj a dimoſtrare in eſſo lui un' eſſere ſpirituale, e indipendente dal corpo. Le operazioni pertanto per cui ſi pruova la ſpiritualità di noſtr' anima, ſono l'intender le coſe aſtratte e metafiſiche; l'amare, non per inſtinto di natura, ma per iſcelta d'arbitrio un oggetto o ſpirituale, o materiale; il conoſcere il bene ed il male morale; il volere alcun fine conoſciuto ſotto ragione di fine; il riflettere ſopra la bellezza, la giuſtizia, l'ordine, l'equità, ec., le quali operazioni eſſendo aſtratte dalla materia, e ſpirituali, conchiudeſi che quella ſoſtanza, che n'è il ſoggetto, debb' eſſere ſpirituale: all' oppoſito delle beſtie, le cui operazioni eſſendo tutte dipendenti da' ſenſi, e dagli organi corporali, deduceſi dovere eziandio la loro anima eſſer materiale, e dipendente dal corpo.

Per queſta ſteſſa ragione atterrato riman l'argomento, che tanto ſi va da' moderni Filoſofi decantando, della analogia cioè che paſſa tra l'operazioni dell' uomo, e degli animali, dalla quale vorrebbero inferire, che ſiccome in noi vi è un' anima ſpirituale, così vi debba eſſere anche in loro. Se la ſimiglianza che paſſa tra le operazioni animaleſche, ed umane foſſe intorno alla formazion delle idee aſtratte, ed univerſali, alla cognizione del bene, e del male morale, ec., da cui ſi deduce la ſpiritualità dell' anima umana, l'argomento della analogia naturalmente parlando ſarebb' inſolubile. Ma ſiccome queſta ſimiglianza ſi aggira ſoltanto intorno alle operazioni dipendenti da' ſenſi, che ſole ſi ſcorgono nelle beſtie, e da cui non già la ſpiritualità, ma piuttoſto la materialità ſi vuol provare di un' anima; perciò tutta da ſe ſventata rimane queſta gran macchina.

XXXIV. So che potrebbeſi qui obbiettare che

che in esso noi anche la semplice percezione delle cose materiali, che si ha per mezzo de' sensi, proviene dall' anima, che pur è vero spirito: il perchè avendo in noi stessi l' esperienza, che da una spirituale sostanza proviene una tal cognizione, si dovrebbe dire il medesimo delle bestie. Ma facil cosa ella è il rispondere a tale instanza, cioè che nell' ordine delle cose si scorge che una sostanza più perfetta suol contenere in se stessa le virtù di un' altra meno perfetta; siccome le piante, che son più perfette delle pietre, hanno in se la perfezion delle pietre medesime, cioè l' essere; e gli animali, che più perfetti son delle piante, contengono in se stessi e l' essere delle pietre, e il vivere delle medesime piante; l' uom finalmente, che d' ogni altra visibil sostanza è più perfetto, tiene in se e l' essere delle pietre, e il vivere delle piante, e il sentire de' bruti, e di più l' intendere, per cui conviene nella sua maniera cogli Angioli. S. Tommaso però dopo avere nella prima parte della Teologica Somma provato non vi dovere esser nell' uomo tre anime essenzialmente diverse, ma una sola, che in se contenga le potenze delle altre; per darci a divedere come ciò accada, ci fa portare il pensier sopra l'ordine delle cose, le quali secondo la piu, o la meno perfezione, che in esse ritrovasi, tra di loro distinguonsi; siccome le animate son più perfette delle inanimate, le bestie delle piante, gli uomini delle bestie; essendovi in tutti questi generi di cose infino i lor gradi diversi. E per vie più porre sott' occhio come una cosa contenga in se le perfezioni di un' altra, reca il parer di Aristotile, il quale con una bellissima similitudine paragona la diversità delle anime alla specie delle figure, delle quali una contiene in se l' altra; siccome il pentagono contiene in se il triangolo, ed insieme l' eccede. Da-

che

che conchiude che contenendo l'anima noſtra le virtù della ſenſitiva delle beſtie, e della vegetativa delle piante, egli è ſuperfluo ammettere altre anime differenti; ficcome ſarebbe ſuperflua una figura triangolare in una ſuperficie pentagona, giacchè in queſta ſi contien quella (a). Veggendoſi adunque nell' ordine dell' univerſo che una ſoſtanza perfetta uniſce in ſe le virtù delle imperfette, quantunque di un gener diverſo; non ſia ſtupore che l'anima noſtra, che capace è del penſiero, lo ſia eziandio della ſemplice percezione degli oggetti materiali per mezzo de' ſenſi. Anzi ſiccome il genere inferiore non può pervenire alla perfezione del ſuperiore; come il ſaſſo che ha il ſolo eſſere, non potrà mai, ſenza cangiare natura arrivare alla perfezione del vivere, come le piante; nè le piante di ſentir, come gli animali; così queſti non potranno mai giugnere, ſenza laſciar d' eſſere quel che ſono, ad intendere, come gli uomini. Per convincere ed abbattere i Peripatetici ſarebbe d' uopo moſtrare eſſere aſſolutamente impoſſibile che le ſenſazioni, e la ſemplice percezione di un oggetto corporeo mediante i ſenſi poſſano provenire da altro, che da un vero ſpirito di per ſe ſuſſiſtente. Ma poichè e dalla eſperienza de' polipi e de' vermi, che vivon diviſi, e dalle operazioni de' ſenſi, che non poſſono andare diſgiunte dagli organi corporali, dimoſtraſi anzi eſſere più conveniente che facciaſi da un principio materiale; perciò il rilievo, che ſopra l' anima noſtra ſi fa, non ha punto di forza a conchiudere, che ſiccome in noi la ſemplice percezione di un oggetto materiale per mezzo de' ſenſi ſi forma da un vero ſpirito, debba da un vero ſpirito formarſi pur nelle beſtie.

XXXV.

(a) *D. Thom.* 1. *p. q.* 76. *ar.* 3.

XXXV. La maggior difficoltà che può naſcere ſu queſto punto, ſi è l'oſſervare che ſi fa tutto dì certe operazioni ammirabili negli animali, onde pare che abbiano e ragione, e raziocinio, e prudenza ec., come ſi ſcorge dalla previdenza delle formiche nell' accumular nella ſtate ne' lor magazzini il cibo, onde vivere nell' inverno; dalla aſtuzia de' cani e de' gatti nel cacciare la preda; dalla induſtria degli uccelli nel fabbricare i lor nidi, e alimentare, e difendere le lor proli; dallo affetto che portano alcune verſo chi le benefica; dal dolore che moſtrano nelle diſgrazie de' lor padroni; dalla gratitudine che hanno a quelle perſone, da cui ricevettero alcun benefizio; de' quali eſempli ſolenni piene ne ſono le ſtorie più commendabili e veritiere. Cotai sì ſtupende operazion delle beſtie porrebbero in imbarazzo i Peripatetici, e qualſivoglia altro che neghi lor la ragione, ſe non foſſe generalmente da' più ſpaſſionati, e giudizioſi filoſofi ammeſſo l'inſtinto naturale dato ad eſſe da Dio, per cui operano con tanta aggiuſtatezza, e uniformità. L'Angelico in fatti, che in aſſaiſſimi luoghi ſotto varj riguardi ebbe a parlare degli animali, tuttocchè aveſſe preſenti le loro ſtupende operazioni, non s'è però mai indotto ad attribuire ad eſſo lor la ragione; ma la ſemplice cognizione unita all' iſtinto. Nè ciò aſſerì ſenza pruova; mentre dalle operazioni medeſime che ſono uniformi, ne deduce in loro queſta naturale tendenza. Imperocchè chi opera liberamente, e con ragione, opera con varietà, come gli uomini; il che chiaro ſi ſcorge dalle varie loro uſanze e coſtumi ne' varj paeſi, in cui ſono. Tutte le beſtie all' oppoſito della medeſima ſpecie operano uniformemente; come la rondinella alla ſteſſa maniera fabbrica il nido, il ragno la tela, e così via diſcorrendo; onde haſſi a dire

che

che le loro operazioni non ſieno dirette dall' arte, ma dalla natura (a). Egli è luminoſo il tratto di un Autore Franceſe, in cui dalla coſtante uniformità delle operazioni de' bruti ne conchiude più certamente in loro l' iſtinto, quanto più ſono ſtupende; negando loro per ciò ſteſſo la ragione, e l' anima ſpirituale. „ D' ailleurs, combien d' autres traits ex- „ cluent le raiſonnement dans les bêtes? Bornées au „ ſenſible, elles méconnoiſſent le bien moral: fixées „ a un cercle d' objets, jamais elles n' en ſortent. „ Chaque eſpece conſerve invariablement l' inſtinct „ auquel le Créateur l' a attaché. Point de mêlange, „ point de changement, point de liberté. Leur „ ſagacité même & leur adreſſe dépoſent contre „ leur ſpiritualité. Il eſt viſible que cette ſagacité „ eſt un don, comme certaines propriétés admira- „ bles des plantes; ou bien, il faut dire que les „ bêtes ſont ſupérieures à l' homme: elles ont leurs „ talens ſans les acquerir; elles les exercent ſans le „ ſons & ſans maître. Le ſentiment du chien, „ l' adreſſe du caſtor, l' ouvrage de l' araignée & des „ abeilles, le ſoin des nids & des œufs, ſont des „ choſes que la raiſon même de l' homme ne pour- „ roit atteindre qu' aprés un long travail; tant il eſt „ vrai que les animaux ſont dirigés par une main „ ſage & intelligente, á la quelle on doit directe- „ ment rapporter la gloire de ce qu' ils nous offrent „ de merveilleux, & non a leur liberté, ou á leur „ raiſonnement; ils n' ont qu' un inſtinct " (b).

XXXVI.

(a) *Non enim intelligunt neque ratiocinantur: quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejuſdem ſpeciei ſimiliter operantur, quaſi a naturæ mota, & non ex arte operantes. Omnis enim hirundo ſimiliter facit nidum, & omnis aranea telam. Lib. 2. cont. Gent. Cap. 82.*

(b) *Lettres critiques, ou analyſe de refutation de divers ecrits modernes contre la Religion. Tom. 2. Lettr. 22.*

XXXVI. So avervi de' filoſofi che ſcagliano mordaci invettive contro l' inſtinto, e lo deridono come un ritrovato de' Peripatetici per isfuggire la difficoltà, dicendo eſſere un bel fare il filoſofo, ſe quando ſi obbietta alcuna azione maravigliosa de' bruti, riſpondeſi francamente, che tutto opera un cieco inſtinto. Ma qui ſi vuole oſſervare che gli Scolaſtici non pongono in eſſi un iſtinto sì cieco, che operando come pure macchine o non conoſcan gli obbietti, che lor ſi preſentano; ovver non ſieno in iſtato di acquiſtar qualche cognizione o naturalmente da ſe, o pel magiſtero dell' uomo, che in alcuna coſa gli ammaeſtri e diriga. Biſognerebbe non aver letto l'erudito libro del Sig. Abate de Condillac (a), in cui fa toccare con mano quante cognizioni ſi acquiſtano dalle beſtie e de' luoghi in cui ſono, e de' padroni a cui ſervono, e de' pericoli da' quali ſi guardano; onde in Iſaia ſi legge: *Cognovit bos poſſeſſorem ſuum, & aſinus præſepe Domini ſui* (b). Lo ſteſſo mio Santo Maeſtro chiaramente ne dice che gli animali non han toſto nati il perfetto uſo della induſtria naturale; ma col tempo ſi va in eſſo loro perfezionando. Il che ſcorgeſi negli uccelli, che inſegnano a volare a' loro pulcini, ed in altre ſpezie di animali, le cui tenere proli vengono da' riſpettivi lor genitori ammaeſtrate e aſſiſtite (c). E in altri luoghi attribuiſce lor la memoria, come all' uomo; con queſta differenza però che noi poſſiam colla mente ricercare le coſe, che nella

(a) *Traitè des Animaux. Secon. Part. Chap.* 1. 2., *& ſuiv.*

(b) *Cap.* 1.

(c) *Dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum uſum induſtriæ naturalis ſtatim a principio, ſicut poſtea. Quod ex hoc patet quod aves docent volare pullos ſuos, & ſimilia in aliis generibus animalium inveniuntur. D. Thom.* 1. *p. q.* 101. *ar.* 2. *ad* 3.

nella memoria ſono impreſſe; ma non già i bruti, i quali o per la preſenza ſoltanto di qualche obbietto, o per lo ſolletico dell' appetito, o per alcuna impreſſione corporea che riſvegli la lor fantaſia, ſi riſovvengon di ciò che colla eſperienza hanno appreſo. L' inſtinto adunque, ch' io pongo ne' bruti, è una proprietà data loro da Dio, per cui con una eſtimativa naturale conoſcono ciò che a loro è conveniente, e ciò che loro è nocevole; perchè ad una tal cognizione giugner non poſſon per mezzo delle loro ricerche, e rifleſſioni; mentre in eſſe mancane la ragione: al contrario dell' uomo, al quale, poichè col ſuo intelletto pervenir può alla cognizione di quello che a lui conviene, o diſconviene, non fu neceſſario che s' infondeſſe dal ſuprem Facitore di tutte le coſe la ſcienza (a). E per vero dire a che altro che ad un inſtinto, o eſtimativa natu-

S

(a) *Dicendum quod animalia bruta in ſui principio accipiunt naturalem æſtimativam ad cognoſcendum nocivum, & conveniens, quia ad hoc ex propria inquiſitione pervenire non poſſunt. Homo autem ad hæc & multa alia poteſt per rationis inquiſitionem pervenire, unde non oportuit quod omnis ſcientia naturaliter inſit. D. Thom. de Verit. q. 18. ar. 7.*

L' Autore Franceſe teſtè citato, quantunque conceda eſſer difficile a definirſi l' iſtinto; pure afferma poterſene dare alcuna idea, dicendo eſſere una impreſſione data dal Creatore alle beſtie, per eſercitare l' azioni alla loro conſervazion neceſſarie. „ Mais qu' eſt-ce que cet inſtinct dont on parle ſans ceſſe, & „ toujours ſans le connoître? Il n' eſt pas aiſé de le définir; „ on peut cependant en donner une idée. C' eſt l' impreſſion „ que le Créateur a donnée aux bêtes, pour exercer toutes les „ actions néceſſaires a leur conſervation. Ayant formé & or„ ganiſé leurs corps ſans les unir à des êtres penſants, il a dû „ néceſſairement y ſuppléer par des loix invariables qui rem„ pliſſent en quelque maniére dans ces corps le miniſtere de la „ raiſon dont ils ſont privés; non pas en les gouvernant ſui„ vant les principes du bien moral (ils n' ont pas cette no„ ble fin) mais en les portant au bien ſenſible qui eſt leur „ unique deſtination. "

naturale attribuire ſi può, a cagion d' eſempio, nella pecora quello abborrire, e fuggir che fa con tanto orrore il lupo; e ciò ch' è più, quel cercare che fanno tanti animali o nell' erbe, o nell' acque i rimedj alle loro o malattie, o ferite? Chi ha detto alla pecora che il lupo è ſuo nimico, non il cane, l' aſino, il bue, il cavallo? Qual medico ha inſegnato ad altri animali la virtù dell' erbe, de' fiori, dell' acque? Non è la natura ſteſſa, che li dirige? In oltre ſe non foſs' egli un iſtinto naturale del cane il cuſtodire il padrone, del gatto a cacciar ſorci, della ſimia ad imitar ciò che allo ſguardo le corre, perchè non mai naturalmente ſi ſcorge o il gatto far ſentinella, o il cane imitare la ſimia, o la ſimia pigliar ratti? L' uomo, perch' è libero, ed opera con ragione, e fa guardia, e imita le altrui operazioni, e va a caccia d' uccelli, di peſci, di fiere, ed anche di ſorci.

XXXVII. Sebbene a che cercar pruove di queſto inſtinto ne' bruti, ſe nell' uomo ſteſſo convien riconoſcere certe azioni, che non provengono dalla ragione, ma dalla natura? Se alcuno viene allo 'mprovviſo minacciato di un colpo di ſciabola ſopra il capo, ſi porta naturalmente la mano a ripararnelo. Se altri ſdrucciolando corre riſchio di cadere, reca toſto in equilibrio il corpo per ſoſtentarſi. Si dirà che in cotali frangenti l' uno ſtia a ragionare tra ſe che la mano eſſendo men neceſſaria alla vita che il capo, la parte più ignobile debb' eſporſi al pericolo per la più nobile; e l' altro che per non traboccare ſul ſuolo conviene equilibrarſi in maniera che il centro della gravità debba cader nella baſe? Io ſono d' avviſo che a certi zotici abitatori delle campagne, o de' monti non baſterebbono aſſai lezioni de' più valenti filoſofi a farne loro capire ſoltanto i termini. Di poi quante operazioni non veg-

veggonſi fare a' fanciullini, qualora ſcherzando infra di loro or ſi aſſaliſcono or ſi difendono, or ſi abbracciano or ſi percuotono, or piangono or ridono ec., le quali neſſuno certo dirà che le facciano diretti dalla ragion che rifletta ſopra i loro atti, ma per una inclinazion naturale? Lo ſteſſo ſi dica di ciò che vedeſi fare a coloro che naſcono, e muojono ſcemi e ſtupidi, i quali per ſolo iſtinto, non già per rifleſſion di ragione, del cui uſo ſon privi, cercan ne' cibi ciò ch' è neceſſario pel loro ſoſtentamento, e ſi guardan da quello che altre volte hanno per le ſenſazioni ſperimentato nocivo. Nulla dico di que' moti improvviſi, che *primo-primi* s'appellano, i quali naſcon nell' uomo da qualche paſſione, da cui ſia dominato; come ſi ſcorge ſingolarmente negli iracondi, ſe vengano offeſi: ovvero di quelle operazioni che ſi fanno dormendo, cioè di ricoprirci ſe le coperte ci sfuggono, di graffiarci colà ove alcuno animale ci becchi: per ommettere tante coſe ſtupende che ſi veggon fare a' *Sonnamboli*, detti ancora *Nottamboli*, le quali non ſi potrà dir certamente che l' uomo le faccia diretto dalla ragione, ma ſolo per un abito fatto colla replicazione degli atti, e per una forza ineſplicabile della fantaſia, potenza dagli organi corporei dipendente (a).

(a) I fenomeni ſtupendiſſimi di tai *Sonnamboli* ſi poſſon vedere nel trattato *Della forza della fantaſia umana* del celebre Sig. Muratori, il quale tra molti altri eſempli arreca quello di un tal Gentiluomo chiamato Agoſtino Torari, e di un ſervo del Marcheſe Luigi Sale di Vicenza nomato Gian-Battiſta Negretti; il primo de' quali dormendo ad occhi aperti, ſenza però dare alcun ſegno di vedere, il ſecondo ad occhi totalmente chiuſi, ſi levavano all' oſcuro dal letto, e facevano tutte quelle funzioni, ch' altri fatto avrebbe deſto, ed al chiaro; cioè di veſtirſi, di camminar francamente, di ſcender le ſcale, di aprir porte con chiave, di cavalcare, di giuocar, di ſuonare, di trarre vin dalla botte, di apparecchiare la menſa, di mangiare ec.

Potrei anche moſtrare che fin negli ſpiriti v' hanno certe tendenze, che provengono da un naturale inſtinto, come il deſiderio del proprio bene, e della beatitudine, il quale, come dice l' Angelico (a), è in noi dalla natura, come la cognizione de' primi principj. Il perchè da par ſuo ragionando il Dante paragona appunto queſti naturali appetiti, e cognizioni a quell' inſtinto, onde l' ape è portata a fare il mele.

Però là onde vegna lo 'ntelletto
Delle prime notizie uomo non ſape,
E de' primi appetibili l' affetto;
Che ſono in voi, sì come ſtudio in ape
Di far lo mele: e queſta prima voglia
Merto di lode, o di biaſmo non cape.

Or ſe nell' uomo medeſimo d' uopo è concedere certi moti, i quali ſecondo il retto penſare non ſon derivanti dalla ragion che delibera, ma dalla natura che muove, non ſi avrà ad ammettere eziandio ne' bruti l' inſtinto?

XXXVIII. Nè mi ſi opponga che veggonſi in eſſi certe operazioni, per cui ſembra che uſino d' un vero raziocinio; ſiccome qualora un cane da caccia inſeguendo il cervo, venuto a capo di tre ſtrade, va coll' odorato eſplorando ſe paſſato ſia per la prima, ovvero per la ſeconda; e ſe ſi avvede, che

(a) *Similiter etiam nec neceſſitas naturalis repugnat voluntati, quin immo neceſſe eſt, quod ſicut intellectus ex neceſſitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex neceſſitate inhæreat ultimo fini, qui eſt beatitudo. Finis enim ſe habet in operativis, ſicut principium in ſpeculativis, ut dicitur in 2. Phyſic. Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit & immobiliter, ſit fundamentum & principium omnium aliorum, quia natura rei eſt principium in unoquoque, & omnis motus procedit ab aliquo immobili. D. Thom. 1. p. qu. 82. art. 1.*

che per niuna di esse sia trascorso, si pone tosto la via tra piedi, e dirittamente corre per la terza; onde si fa con un tal sillogismo divisivo ragionare così. Il cervo non è passato per la prima strada; non è passato per la seconda; dunque passato è per la terza. Se fossi un Cartesiano, che fa volare effluvj da per tutto, non mi sarebbe difficile lo sbrigarmi da tale instanza con dire, che il cane intanto s' appiglia alla via, per cui è passata la fiera, perchè ne rimane avvertito dall' odore, che v' ha lasciato nel suo passaggio. Ma per venire alle corte dico che queste, e simili difficoltà sono state già prevedute e disciolte da S. Tommaso nella sua teologica Somma, in cui cercando se l' elezione come atto della volontà, convenga eziandio alle bestie, si obbietta appunto queste stesse loro operazioni, in cui pare che consultin tra loro, ed eleggano liberamente ciò che lor si conviene; e risponde che in tutte quelle cose che muovonsi, traluce la sapienza e l' ordine di quella ragion che le muove; siccome una saetta dal saettatore scoccata vola dirittamente al bersaglio, quasi avesse in se stessa una ragion direttrice: il che scorgesi parimente ne' movimenti regolati degli orologi, e d' ognaltro umano ingegno, ne' quali apparisce l' ordine di quella ragione, per cui regolatamente si muovono, quantunq' essi privi sien di ragione. Or siccome le cose artificiate hanno rapporto all' arte umana, così le naturali alla divina; ond' è che appariſce l' ordine, e la sapienza nelle cose che si muovono secondo la natura, come in quelle che movonsi secondo l' arte. Il perchè nelle operazioni de' bruti apparisce una certa prudenza, ed una certa sagacità, in quanto che hanno una naturale inclinazione a certe ordinate funzioni, poichè vengono dalla suprema arte divina dirette: e perciò alcuni animali prudenti, e sagaci si appel-

lano, non perchè in esso lor v' abbia la ragione, o una vera elezione, ma perchè così sono dall' instinto guidati; come fia manifesto dalla uniformità sempre costante delle operazioni di que' che son della medesima spezie (a).

XXXIX. So che qualche filosofo arrendere non si vorrà a tal ragione, e tra gli altri per avventura il Sig. Avvocato Guere, il quale da certe operazioni de' bruti vorrebbe mostrare ch' eglino conoscono il fine ed i mezzi, quasi ragionassero veramente. Infra i molti esempli, ch' egli reca di ciò, adduce quello di alcuni uccelletti, i quali legati a piccola catenella sopra un cotal noto ingegno, ed aventi appesi ad un filo due secchielli, in cui riposto v' è il loro mangiare e il loro bere, si veggono con piacere afferrare col rostro ora da una parte or dall' altra il filo sospeso, e trarre a se ciò che loro è d' uopo per soddisfare alla fame, o alla sete. Sopra questo fenomeno il dotto Autore dice che cotali uccelletti debbon necessariamente conoscere

(a) *Dicendum quod sicut dicitur in 3. Phys. motus est actus mobilis a movente, & ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus, quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa, quæ a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa haberet rationem dirigentem, & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut & in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur in 2. Phys. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, ut ore a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio; quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur. D. Tho. 1. 2. q. 13. ar. 2. ad 3.*

ſcere il fine, e i mezzi; mentre convien che conoſcano in primo luogo che il mangiare ed il bere è una buona coſa per eſſi; conviene che ſappiano in ſeguito che ſel debbono accoſtare, dappoich' egli è lontano; e che per approſſimarſelo, d' uopo è che giudichino ch' egli è neceſſario di trarre a ſe col becco la catenella a cui è ſoſpeſo, e fermare col piede tutto quello che hanno a ſe tirato, per alzare il rimanente alla ſteſſa maniera. Onde conchiude, che ſe ciò non è un conoſcere il fine ed i mezzi, pochi certamente ſi dovrebbero dir quegli uomini, che li conoſcano (a). Ma poichè ſi parla della cognizione del fine, mi piace addurre una dottrina del mio Santo Maeſtro, che darà molto lume a quanto a dir mi rimane. Cercando egli ſe a' bruti propriamente convenga la fruizione, diſtingue due cognizioni del fine, o del bene conveniente. L' una perfetta, per cui non ſol ſi conoſce particolarmente ciò ch' è fine e bene; ma eziandio la ragione univerſale del fine e del bene medeſimo; come quando ſi dice che il fine è quello, a cui ſi debbono indirizzare le operazioni; e che il bene ſi dee da tutti deſiderare: e queſta cognizione propria è ſoltanto dell' uom ragionevole. L' altra imperfetta, per cui ſi conoſce particolarmente alcun bene determinato per un naturale inſtinto, che ci porta neceſſariamente a deſiderarlo, ed a conſeguirlo; e queſta propria è delle beſtie (b). Poſta una tal diſtinzione,

(a) *Hiſtoire Critique de l'ame des Bêtes Tom. 2. Chap. 3. p. 226.*

(b) *Cognitio finis eſt duplex, perfecta, & imperfecta. Perfecta quidem, qua non ſolum cognoſcitur id quod eſt finis & bonum, ſed ratio univerſalis finis & boni, & talis cognitio eſt ſolius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio eſt, qua cognoſcitur particulariter finis & bonum; & talis cognitio eſt in brutis animalibus, quorum virtutes appetitivæ non ſunt imperantes liberæ, ſed ſecundum naturalem inſtinctum ad ea quæ aprehendunt, moventur. S. Tho. 1. 2. q. 11. ar. 2.*

io chieggo se l'accennato uccelletto, a cui si attribuiscono tante cognizioni sì belle, conosca in generale la ragione del fine e de' mezzi, cioè se sappia in astratto che per ottenere alcun fine d'uopo è applicare i mezzi ad esso fin conducenti; che una cosa ch'è lontana, non si può avere, se per alcuna maniera non si faccia vicina; che per alzare alcun peso conviene applicar qualche forza che lo sollevi ec., ovvero se sentendosi dalla fame stuzzicato, e dalla sete, con un industria naturale procuri di trarre a se, il meglio che può, que' secchielli, ne' quali avvi il cibo e la bevanda, a cui si sente naturalmente portato. Se si pretendesse che l'anzidetta bestiuola avesse le idee astratte del fine e de' mezzi ec., in tal caso sarebbe mestieri, secondo i già tante volte accennati principj, ammettere in essa non solo lo spirito, ma fin la ragione. La qual cosa non concederanno nè pure que' moderati filosofi, contro di cui spezialment' è indiritta questa mia fatica; i quali ammetton bensì un essere spirituale ne' bruti, ma di un genere sì infimo e limitato, che capace sia soltanto della semplice cognizione di oggetti materiali, non già della ragione, del raziocinio, delle nozioni universali ed astratte. Che se poi si ammetta ne' bruti soltanto una imperfetta cognizione del fine, in quanto che con una naturale industria si argomentano di conseguir ciò, a che son naturalmente portati, non v'ha alcuna ragione, per cui dimostrare che quest' instinto non si possa da Dio attribuire eziandio ad un principio dipendente dalla materia, come sono le forme Peripatetiche; da che ho già abbondevolmente mostrato non essere ad esso ripugnante la cognizion degli obbietti materiali per mezzo de' sensi.

Ma per dimostrar meglio quanto ragionevole egli sia l'affermare che operino i bruti per istinto

ed

ed induſtria naturale, portiamo il penſiero a' bambini dalla nutrice allattati. Si veggon eſſi chiedere co' vagiti e co' pianti il latte, avventarſi da ſe alle poppe materne, e premerle talvolta colle tenere mani, per meglio ſucchiarne il vitale alimento. Ora ſe ſi voleſſero attribuire ad un fanciullino tante cognizioni, quante ne attribuiſce all' uccelletto accennato l'Autore Franceſe, ſi potrebbe far ragionare in tal guiſa. Il latte è buono, ed a me neceſſario; per chiedere queſto latte convien ch' io pianga; per ſucchiarlo d' uopo è ch' io accoſti alle papille le labbra; per averne in maggior copia egli è opportuno che premane la mammella; e così diſcorrendo. Or qual' uomo aſſennato verrà a ſoſtenere che un bambolo ancor poppante formar poſſa cotai raziocinj? Io certo non mi rammento di avere avuto tante belle notizie nelle faſce. Forſe qualch' altro filoſofo di miglior memoria ſe ne ricorderà. Ora s' egli è aſſai ragionevole che i bambini, qualor dalla fame ſon punti, per un naturale inſtinto, non per conſiglio di ragione, uſino tutti que' mezzi che ſon neceſſarj per ſoddisfar l' appetito; lo ſteſſo ſi può dir pur delle beſtie, che applichino cioè con un' induſtria naturale que' mezzi per ottenere quel fine, a cui ſono dallo appetito ſollecitati: e ciò appunto perchè Iddio qual giuſtiſſimo provviſore dà alle coſe tutto ciò ch' è conveniente, e neceſſario alla conſervazione di loro natura; ſupplendo ne' bruti, e ne' bambini con un naturale inſtinto a ciò a che poſſon gli uomini adulti colla propria ragion pervenire.

XL. Altrimenti ſe in tutte le operazioni delle beſtie, che ſono ordinate, ſi aveſſe ad ammettere in eſſo loro una ragion che le ordina, non un inſtinto natural che le guida, ſi dovrebbe dire che foſſero ragionevoli al pari, e più forſe di aſſai uomini,

mini. Quanti animali non hanno una cura sì esatta nello alimentare, allevare, difendere le lor proli, che ugual non iscorgesi per ventura in alcune men colte nazioni? Quanti travagli non si fan da esso loro, che rapiscono le maraviglie dell' uomo stesso? Quanti di loro son grati a chi li benefica, nemici di chi gli offende? Ora se dalle operazioni, che sembrano sì ragionate, si dovesse argomentar la ragione ne' bruti, converrebbe dir che sapessero in generale esser debito de' genitori l'allevare la propria prole, che per doverla alimentare d' uopo è cercare que' cibi che son loro opportuni, difenderla da' nimici che volesserla danneggiare, che conviene render bene per bene, gastigare e fuggir chi fa male ec. Or se le bestie avessero simili cognizioni, che provenissero dalla ragione, ed operassero non per instinto, ma per raziocinio; come mai tutta quasi l'antichità più saggia, e tutti i Padri le chiamano irragionevoli? Come potrebbe dir la Scrittura che non hanno intelletto, e che son prive di senno? *Nolite fieri sicut equus & mulus, quibus non est intellectus* (a): *Comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis* (b). Si potrà egli chiamare stolto e privo d'intelligenza chi conosce il fine sotto l'idea di fine, chi ordina con ragione i mezzi al conseguimento del fine medesimo, chi ha presso se le nozioni generali del buono e del cattivo, chi sa che si debbe amare chi fa del bene, fuggire chi fa del male; come dalle operazioni de' bruti dedur si potrebbe da chi non volesse ammettere in lor l'instinto? Vero è che nella Scrittura si trova che alcune bestie son prudenti e sagge, come il serpente: *Estote prudentes sicut serpentes*,

(a) *Psal.* 31. *ver.* 9.
(b) *Ibid.* 48. *ver.* 13. & 21.

pentes , & ſimplices ſicut columbæ (a) : ma ciò ſi debbe intendere di una prudenza non già diretta dalla ragione che ordini ; ma dallo inſtinto che guida : altrimenti come ſi potrebbe conciliar la Scrittura , ſe in un luogo diceſſe che gli animali dotati ſono di una vera prudenza , e in un altro che ſon privi di ſenno ? *Jumentis inſipientibus* . L' eſſer prudente , e l' eſſere ſenza ſenno ſon due coſe totalmente oppoſte . Inoltre nella ſteſſa Scrittura ſi dice che alcuni animali ſon più ſapienti degli ſteſſi ſapienti , come la formica , il leprotto , la locuſta , la tarantola : *Quatuor ſunt minima terræ , & ipſa ſunt ſapientiora ſapientibus . Formicæ . . . . Lepuſculus . . . . Locuſta . . . . Stellio* (b) . Ora ſe queſta ſapienza non ſi doveſſe attribuire allo inſtinto dato da Dio a queſti animali , onde provveggono a ciò che loro è neceſſario ; come la formica che nella ſtate empie i ſuoi magazzini pel verno ; ma attribuir ſi voleſſe alla ragion che prevegga l' avvenire , e vi provvegga ſenſatamente , ſi potrebbero eſſi chiamare ſenza intelletto , e ſenza ſapienza ? Un eſſere più ſapiente degli ſteſſi ſapienti potrà dirſi privo d' intelligenza , e di ſenno ? Non lo conſentiranno nè pure gli ſteſſi miei Avverſarj , con cui ſono entrato in quiſtione .

XLI. Poſto pertanto che a volere ragionevolmente parlare ſi debba ammettere eſſo inſtinto , rieſce vano anzi che no l' altro rifleſſo , con cui il il Sig. Avvocato Guere medeſimo va ſpacciando , che ſe un principio materiale può eſſer capace di conoſcere nelle beſtie , potrà eſſerlo eziandio del ragionare ; e però dovranno dirſi fornite di volontà , e di libero arbitrio , e ſaranno in ſtato di agir come gli

(a) *Matt.* 10. *ver.* 16.
(b) *Prov.* 30.

gli uomini. Imperocchè, dic' egli, i ſanti Padri per dimoſtrare che noi ſiam liberi, ſerviti ſi ſono di queſto generale argomento, che tutto ciò che capace è di conoſcere, può conoſcere il bene ed il male, cioè a dire, ciò che gli è buono, e ciò che gli è nocevole; e per conſeguenza conſiderando queſti due oggetti, può paragonargli, e confrontare l' uno coll' altro, può deliberare, può determinarſi a ſcegliere l' uno a preferenza dell' altro; in che conſiſte l' uſo della libertà. Il che, profegue, egli è tanto vero che ſi definiſce la libertà: *Facultas agendi cum ratione*. Da che viene egli a conchiudere in cotal guiſa. Le beſtie conoſcono: dunque conoſcono il bene ed il male. Dunque eſſe deliberano: dunque ſi determinano, e ſcelgono una coſa per isfuggir l' altra. Tutto ciò ſi fa nelle beſtie ſenza il ſoccorſo di un' anima ſpirituale: un' anima materiale a lor baſta. Dunque per tutto queſto non è neceſſario ammetter nell' uomo un' anima ſpirituale: dunque può egli avere un' anima puramente materiale, ed eſſer libero (a). Mi ſtupiſco aſſaiſſimo che l' erudito Critico non abbia riflettuto che i ſanti Padri, che hanno alle beſtie attribuita una natural conoſcenza di ciò che loro conviene, o diſconviene, non attribuirono però loro mai la libertà, nè un' anima ſpirituale. S' egli aveſſe letto l' Angelico S. Tommaſo ſingolarmente alla queſtione 24. *De Veritate*, in cui forma appoſtatamente un' articolo a cercar ſe le beſtie dotate ſieno di libero arbitrio; nè egli, nè prima di lui il Bayle (b) avrebbero avvanzata una cotale obbiezione, e veduto avrebbono in che propriamente conſiſta la libertà. Prova egli adunque queſto veramente Angelo delle ſcuole, che dal modo della cogni-

(a) *Hiſtoir. critiq. de l' ame des Bêtes Tom. 2. pag. 232.*
(b) *Bayle Dict. art.* Rorarius *rem. F.*

gnizione dipende la ragione della libertà. Imperocchè l'appetito ſegue la cognizione, non portandoſi egli ſe non verſo quel ben che conoſce: e perciò ſe il giudizio della facoltà conoſcitiva non ſia in proprio potere, ma ſia altronde determinato, non ſarà aſſolutamente in ſuo potere nè pur l'appetito, e per conſeguenza nè pur l'operazione che da eſſo deriva. Allora poi ſolamente il giudizio è in poter di chi giudica, quando può giudicare ſopra il ſuo ſteſſo giudizio; mentre di ciò ch' è in proprio potere, ſi può giudicar quando, e quanto ſi vuole. *Judicium autem eſt in poteſtate judicantis, ſecundum quod poteſt de ſuo judicio judicare: de eo enim quod eſt in noſtra poteſtate poſſumus judicare* (a). Spieghiam con un eſempio queſta dottrina. Io veggo una pera: il mio appetito la deſidera, ed io la giudico opportuna a ſoddisfare la fame. Ma poichè queſto mio giudizio non è in me altronde determinato, ma proviene dalla mia libera riflеſſione, ed è in mia mano, poſſo ſopra di eſſo riflettere, e ragionarvi a talento, dicendo che quantunque la pera vaglia ad appagare la fame, pure potrebbe pregiudicar la ſalute; ond' è ch' eſſendo in mia podeſtà l'appetito, come lo è il giudizio, poſſo laſciar di mangiarla, anche dopo il primo giudizio, onde l'ho ſtimata valevole a ſoddisfare la fame; e di più poſſo mangiarla, anche dopo il ſecondo, per cui l'aveſſi riputata pregiudizioſa alla ſalute. Il giudicare poi del ſuo giudizio, proſegue l'Angelico, proprio è della ſola ragione, che riflette ſopra il medeſimo ſuo atto, e conoſce le proprietà delle coſe, di cui giudica, e per cui giudica; onde tutta la radice della libertà poſta è nella ragione, ch' è propria ſoltanto dell' uomo. I bruti per lo con-

(a) *D. Thom. quæſt. 24. de Veritate art.*

contrario, dice lo ſteſſo Santo Maeſtro, hanno anch' eſſi una qualche analogia di ragione, in quanto ch' è ſtata lor data dal ſupremo Fattore una certa naturale prudenza, ond' hanno anch' eglino i lor regolati giudizj delle coſe, che ſon lor convenienti o nocive: ma queſto giudizio proviene in loro da una naturale eſtimativa, non da comparazione di coſe richiedente idee aſtratte, mentre ignorano la ragione de' lor giudizj. Similmente v' ha in loro alcuna ſpecie di libero arbitrio, per cui poſſono agire, o non agire ſecondo il loro giudizio. Ma poichè queſto è in eſſi dalla natura determinato, nè hanno facoltà di riflettere ſopra di eſſo, perciò propriamente non ſono liberi a volere, o a non volere: ond' è che toſto che la loro eſtimativa naturale appreſo hà ciò che conviene, o diſconviene, neceſſariamente ſi muovono al conſeguimento, od alla fuga; non avendo dominio ſopra i loro giudizj, e i loro atti. Così per eſempio la pecora veduto il lupo, ſtima doverſi fuggire, e lo fugge di fatto: ma queſto ſuo giudizio non è libero, ma naturale, non provenendo da comparazione d' idee, quaſi dica in ſuo ſe: queſta fiera m' inſidia; dunque ſi dee fuggire: ma per un naturale iſtinto. Il che ſi manifeſta da ciò che la pecora non può eſſere per alcuno avvertita che il lupo le tende inſidie. Così pure un cane punto dalla fame, veduto il pane, lo ſtima atto a ſoddisfarla, e ſi pone a mangiarlo. Ma ciò non fa con vera rifleſſione derivante da idee aſtratte, quaſi dica: il pane ſoddisferà la mia fame, dunque debbo mangiarlo: ma naturalmente lo deſidera, come un bambino, che ſolleticato dallo appetito ſi appiglia alle poppe materne. Di qui è che le beſtie non avendo dominio ſopra i proprj appetiti o paſſioni, perchè non han la facoltà di riflettere ſopra i loro giudizj, non ſon pro-

propriamente liberi a desiderare, o fuggire quel bene, o quel male, che per naturale estimativa hanno appreso: onde la pecora veduto il lupo non può non fuggirlo; e il cane veduto il pane, avendo fame, non può non addentarlo: ciò che non è necessario nell' uomo rispetto alla pera già detta; mentre essendo anche affamato, e conoscendola non nociva, può ancora tralasciar di mangiarla. Quindi è che l'Angelico, il quale sopra le operazioni de' bruti ha portate le sue riflessioni quant' ognaltro filosofo, e in moltissimi luoghi ne parla appunto in rapporto al libero operare dell' uomo, osserva che nelle operazioni de' bruti si scorge mai sempre un cert' impeto dinotante che le loro operazioni non son libere, ma determinate dalla natura; come si vede in ogni animale intorno a ciò che appartiene od alla conservazione del proprio individuo, o alla propagazion della specie (a).

Il Bayle a dimostrar che le bestie sieno veramente libere, arreca l'esempio di un cane, il quale alla presenza di un pezzo di carne lascerà di mangiarla, se tema d'essere dal bastone percosso; onde dice che la sua astinenza proviene dalla comparazione che fa tra la fame, e il dolor del bastone; onde giudica esser questo più insopportabil di quella. Il che basta, soggiugne, a costituire ne' bruti la libertà d' indifferenza, quanto nell' uomo; mentre anche questo non isceglie mai una cosa a preferenza dell' altra, se non dopo di averle insieme paragonate, ed esaminato il *pro*, ed il *contra* (b). Ma

pasta

(a) *In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum; non autem ipsa se ipsa ordinant ad actionem; & ideo in eis est impetus; sed non imperium. D. Thom. t. 2. quæst. 17. ar. 2.*

(b) *Bayle Dict. art.* Rorarius *rem. F.*

paſſa un gran divario infra il giudizio dell' uomo, e del cane. L' uomo giudica doverſi preferire una cosa all' altra, perchè con idee aſtratte inſieme le paragona, dicendo a cagion d' eſempio: s' io mangio la pera danneggerò la ſalute; dunque fia meglio laſciarla. Il cane per lo contrario laſcerà anch' egli in viſta del baſtone la carne. Ma ciò non fa con giudizio derivante da rifleſſion ragionata, come ſe diceſſe tra ſe: s' io mangio la carne, il baſtone mi recherà un male maggiore del piacer che darebbemi il cibo; ma con un giudizio naturale, onde fugge ciò che altre volte ha ſperimentato nocivo: in quella maniera ch' un fanciullino percoſſo dalla madre per qualche inezia, ſe un' altra volta ſarà per la medeſima minacciato, ſe ne aſterrà incontanente, ſenza che paragoni con vero raziocinio il piacere, che gli provien dalla inezia, col dolor, che gliene proverrà dal gaſtigo; naturale coſa eſſendo il fuggir ciò ch' altre volte ſi è ſperimentato nocivo.

So che qualche filoſofo potrebbe chiedere francamente, ſe alcuno è entrato nell' interno del cane a informarſi ſe alla minaccia del baſtone laſci la carne per una eſtimativa naturale, o pure per un vero ragionamento formato da idee aſtratte ſopra la contrarietà degli obbietti. Ma io gli riſpondo eſſer queſto un voler forzar troppo l' argomento, ed obbligare a concedere a' bruti le nozioni più aſtratte, ed i raziocinj più ragionati. Imperocchè ſi potrebbe dimandare ugualmente: chi è entrato nell' anima della formica a vedere ſe per naturale iſtinto raccoglie nella ſtate nella ſua tana il grano pel verno; o pure ſe dica tra ſe: quest' inverno non troverò grano, dunque convien che raccolgalo nella ſtate? Chi ha penetrato nell' interno dell' api a informarſi ſe riſpettino il loro re per naturale tendenza, o perchè ſappiano doverſi omaggio al ſovrano: ſe fabbrichino

chino con tanto magiſter l' alveare per un' innato iſtinto, o pure perchè l' arte ſappiano dell' architettura: ſe diſtribuiti abbiano così bene gli uffizj in ciaſcuna loro ſocietà per impulſo di natura, o pur ſe ſappian le leggi di un' ordinata repubblica? E così vadaſi diſcorrendo ſopra tutte le operazioni induſtrioſe e mirabili, che la ſtoria naturale ammirare ci fa in tante ſpecie d' animali d' ogni maniera. Ora ſiccome in tutte queſte ſtupende lor' opere da niun ben penſante filoſofo negheraſſi l' iſtinto, e l' eſtimativa naturale, atteſa l'uniformità delle azioni di que' che ſon della medeſima ſpecie; perchè una eſtimativa naturale non ſi dovrà ammettere eziandio in altre operazioni meno ſtupende, com' è quella del cane a laſciare la carne per la memoria delle ricevute percoſſe? O negare in ogni operazion delle beſtie l' eſtimativa naturale e l' iſtinto, e però farle derivare in loro da una interna ragione e libero arbitrio, non men che nell' uomo; o pure ammeſſa in tante maraviglioſe loro opere, non v' ha più alcuna plauſibil ragione di negarla in tant' altre meno ſtupende; come ſarebbe nell' eſempio del cane in fuggir ciò ch' altre volte ha ſperimentato dannevole. Ma non accade che più in ciò mi diffonda, giacchè gli ſteſſi miei Avverſarj negano aſſolutamente alle beſtie il libero arbitrio, il quale non conviene che alle ragionevoli creature, come lo dice il Dante (*Parad. Cant. V.*)

Lo maggior don, che Dio per ſua larghezza
Feſſe creando, e alla ſua bontate
Più conformato, e quel ch' ei più apprezza,
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti,
E tutte e ſole furo, e ſon dotate.

Di qui è che anche l' erudito Sig. Abate De Condillac ricercando qual ſia la diverſità dello 'ntendimento

mento, e della volontà nell' uomo e ne' bruti, dice che dalla ſola rifleſſione, ch' è propria dell' umana ſpecie, naſcon le azioni volontarie e libere. Le beſtie agiſcon bensì, come noi, ſenza ripugnanza, e queſta è una condizione all' eſſere di volontario; ma vi è d' uopo ancora di un' altra. Perchè quel dire, *io voglio*, non ſignifica ſolamente che una coſa mi è confacente e gradita; ma importa altresì ch' ella ſia l' oggetto di mia elezione. Or non ſi ſceglie ſe non ciò di che ſi diſpone. Non ſi diſpone poi nulla, quand' altro non faſſi che obbedire alle proprie tendenze: ſi ſeguono ſolamente gl' impulſi, che vengono dalle circoſtanze. Il diritto di ſcegliere, e la libertà non appartiene pertanto che alla rifleſſione. Or le ſole circoſtanze ſon quelle che comandano, e muovono ad agire le beſtie. L' uomo all' oppoſito le giudica, vi ſi dà, vi ſi toglie, conduceſi da ſe medeſimo, ei vuole, egli è libero (a). Ecco pertanto come anche in ſentenza di queſto valente moderno Franceſe a coſtituire una vera libertà è neceſſaria la rifleſſione, la quale ragioni in aſtratto ſopra le coſe, e giudichi formalmente qual torni meglio, e ſia in ſuo potere dopo la rifleſſione medeſima lo ſcegliere, od il non iſcegliere: le quali facoltà non ſi ſcorgon ne' bruti, ch' eſſendo moſſi dalle circonſtanze, o ſia dagli oggetti materiali, ſeguono neceſſariamente le loro impreſſioni ſecondo quelle tendenze, che hanno dalla natura. Quindi è che lo ſteſſo M. De Condillac cercando in che le paſſion degli uomini da quelle diſtinguanſi delle beſtie, tra l' altre coſe egli dice che il noſtro amor proprio egli è virtuoſo o vizioſo, perchè noi ſiamo capaci di conoſcere i noſtri doveri, e di riſalir fino a' principj della

(a) *Traité des Animaux Par. 2. Chap. x.*

della legge naturale. Quello all' incontro de' bruti egli è un iſtinto, che non ha per obbietto che beni e mali fiſici (a). E ſulla fine del capo conchiude, che certi movimenti e tendenze, che ſono a noi ed alle beſtie comuni, e che appo loro non ſon, che l' effetto d' un cieco iſtinto, ſi trasformino preſſo noi in vizj, od in virtù; e che quella ſuperiorità che noi abbiamo per via della ragione, ci rende a loro ſuperiori per parte delle paſſioni (b). Potrei arrecar l' autorità di altri valenti Moderni, ch' ammetton l' iſtinto ne' bruti, ma per non tediare il leggitore baſti per tutti il celebre P. Gerdil, che nell' egregia ſua opera, *Introduzione allo Studio della Religione*, così ſi eſprime alla pag. 161. „ I bruti con tutta la loro accortezza e „ ſagacità niuno indizio hanno mai dato di cono„ ſcere le verità aſtratte, ſu cui ſi fondano le arti „ e le ſcienze; e perciò Locke ſteſſo è obbligato „ di negar loro la facoltà di formare idee aſtratte „ per indi comporne propoſizioni univerſali. Ope„ rano i bruti per iſtinto naturale, e però unifor„ me in tutti quelli d' una medeſima ſpecie, quanto „ ſi appartiene alla conſervazion della vita. "

(a) „ Mais notre amour-propre a encore un caractere, qui „ ne peut convenir à celui des bêtes. Il eſt vertueux ou viceux, „ parce que nous ſommes capables de connoître nos devoirs & „ de remonter juſqu' aux principes de la loi naturelle. Celui des „ bêtes eſt un inſtinct, qui n' a pour objets que des biens & „ des maux phyſiques. " *Traité des Animaux Part. 2. chap.* VIII.

(b) „ On voit par ces details comment d' un ſeul déſir, „ celui d' écarter la douleur, naiſſent les paſſions dans tous „ les êtres capables de ſentiment, comment des mouvemens „ qui nous ſont communs avec les bêtes, & qui ne paroiſſent „ chez elles que l' effet d' un inſtinct aveugle, ſe transforment „ chez nous en vices, ou en vertus; & comment la ſuperio„ rité que nous avons par l' intelligence, nous rend ſuperieurs „ par là côté des paſſions. " *Ibid.*

Sé si poteſſe pertanto provar che le beſtie non operaſſero per iſtinto, e che capaci foſſero di riflettere ſulle loro azioni, e conſiderare le coſe in aſtratto ſotto ragione di bene e di male, e foſſero libere di quella libertà che provien da ragione, per cui ſi opera con conſiglio, con indifferenza agli oppoſti, con diſcernimento, con elezione; allora il raziocinio del Sig. Guere accennato ſarebb' efficaciſſimo e concludente: ma poichè da tutti i più ſavj filoſofi ſi nega loro e libertà e ragione e idee aſtratte, da che ſingolarmente ſi traggon le pruove della ſpiritualità dell' anima umana, perciò non è punto valevole a dimoſtrar quel ch' intende.

XLII. Conchiudiam finalmente il preſente trattato, e ſtringiamo in poco i principali argomenti, onde dimoſtraſi eſſere aſſai ben fondata l'opinione di que' ch' ammettono un' anima materiale ne' bruti, e inſuſſiſtente quella di coloro che pretendonla ſpirituale.

Se l' anima delle beſtie foſſe veracemente ſpirituale per modo che produrre non ſi poteſſe ſe non per via di creazione, e perire per via di annichilazione, ſarebbe d' uopo aſſerire ch' Iddio o le annichilaſſe ſubito dopo morte, o alla fine del mondo; ovvero che queſti ſpiriti ſuſſiſteſſero per tutti i ſecoli o ſenza far nulla, o con qualche ſpecie di paradiſo, o d' inferno; il che non è a retta metafiſica confacente. All' oppoſito ſe ſupponga ſi materiale, e che diſtruggaſi naturalmente col corpo, in neſſuno s' incorre di tali aſſurdi.

In oltre ſe queſti eſſeri informatori de' bruti foſſero veramente ſpirituali e ſempliciſſimi, non ſi potrebbon dividere, nè animare potrebber due beſtie diſtinte. E pure colla eſperienza di tant' inſetti, che diviſi proſeguono a vivere, chiariſſimamente ſi manifeſta diviſibile eſſer l' anima di queſti animali. Dunque vi è un argumento non ſolamente di maggior probabi-

lità,

lità, ma fino quasi di evidente dimostrazione, onde provare che l'anima delle bestie non è vero spirito.

Di più. Nella Scrittura si dice avere il sommo Iddio tratte dalla terra, e dall' acque l' anime delle bestie. Dunque ella è materiale, mentre è formata dalla materia. Tutti i santi Padri fondati sulla autorità della Scrittura medesima hanno tenuta la materialità di quest' anime, onde debbono naturalmente perire col corpo; definendosi indirettamente anche dal Lateranese Concilio, che non son gli animali composti di materia, e di spirito; e però essenzialmente quanto all' anima stessa corporei: nulla opponendosi a tutto ciò la parola *spiritus* all' anima delle bestie nella Scrittura applicata, la quale si adopera in varj significati diversi, e nelle bestie singolarmente ad esprimere quel principio onde vivono. Dunque anche per parte della rivelazione fondatissima è la sentenza di un' anima materiale ne' bruti.

Oltracciò, tutte le operazioni de' bruti son dipendenti dagli organi corporali, nè secondo gli stessi Avversarj ch' impugno, hanno essi le idee di cose astratte, e separate dalla materia. Dunque secondo que' noti principj: *Operatio sequitur ad esse*: *Unumquodque recipitur ad modum recipientis*: *Substantia alicujus rei ex ejus operatione ostenditur*: l' anima delle bestie debb' essere materiale, e dipendente dal corpo.

Nè a ciò si oppone che la materia sia inerte, e che dagli animali si abbiano le sensazioni, e le idee d' oggetti corporei. Perchè siccome vi sono de' principj attivi ne' corpi, i quali secondo alcuni Moderni non sono nè solidi nè impenetrabili, così eziandio nelle bestie attribuire si debbe ad una cosa distinta dalla gravità, dalla impenetrabilità ec. questa facoltà d'essere sensitivo: che anzi provenendo le sensazioni dalla impressione di cose corporee, egli è naturale che un principio pure corporeo debba esser quello,

che unito al corpo le provi, non un vero ſpirito.

Nè giova il dire che di queſti enti medj non ſe n' ha alcuna ſpecifica idea, mercecchè non ſi può avere nè pur dello ſpirito. Molto meno che fieno impoſſibili; mentre oltrechè non v' è alcuno argomento onde provarlo, ſi dimoſtra coll' eſempio della luce, che probabiliſſimamente non è nè ſolida nè impenetrabile, che anzi ſi dà queſta ſoſtanza di mezzo tra il corpo e lo ſpirito, avendoſene di più una forte pruova nello auguſtiſſimo Sacramento della Eucariſtia.

Non ci deve nè pur fare caſo che dalla materia ch' è inerte, ſi debba trarre queſto principio ſe movente ed attivo, e di ſolidità privo e d' impenetrabilità; mentre colla eſperienza comune del fuoco e della luce, che dalla materia ſteſſa ſi trae, in cui attualmente non era da prima, convinti ſiam dell' oppoſito.

Molto meno poi dee valer l' argomento della analogia che paſſa tra le operazioni dell' uomo, e quelle de' bruti; mentr' eſſa non ſi aggira che intorno alle ſenſazioni, ed alle idee degli obbietti materiali, da cui ſolamente non ſi poſſono trar gli argomenti, che ne convincano della ſpiritualità di noſtr' anima. Se le beſtie aveſſero la ragione, le idee aſtratte, i concetti metafiſici, da cui ſe ne deducon le prove, l' argomento della analogia ſarebbe ſenza meno di molta forza. Ma poichè ſecondo gli ſteſſi Avverſarj, che combatto, ſi negan loro cotai facoltà, perciò non conchiude nulla.

Rieſce vano eziandio l' altro rifleſſo, che la ſentenza della materialità dell' anima delle beſtie dà motivo agli empj di credere materiale anche quella degli uomini. I. Perchè ſe la ſentenza degli Scolaſtici favoriſſe i Materialiſti, quella de' Moderni darebbe in mano l' armi ad ogni ſorta d' increduli, i quali all' udire che l' anima delle beſtie, ch' è ſpirito, da Dio ſi annichila, o farà nulla per tutti i ſecoli,

ſecoli, riſponderanno che lo ſteſſo può avvenire anche di quella degli uomini, e che però nulla rimarrà loro a temer dopo morte. II. Perchè le peſſime conſeguenze degli empj non naſcerebbero dal ſiſtema Peripatetico ſopra l' anima delle beſtie, ma da altre queſtioni. III. Perchè con quello argomento medeſimo, onde provaſi da' Moderni la ſpiritualità dell' anima umana, ſi prova dagli Scolaſtici l' impoſſibilità che un principio dipendente dal corpo poſſa elevarſi alla cognizion delle coſe aſtratte, ed incorporee. Dimoſtrandoſi adunque da' Peripatetici che un principio materiale non può eſſer capace delle idee aſtratte e metafiſiche, di cui capace è l' uomo, non può l' empio per via di natural raziocinio dedurre la peſſima conſeguenza, che dagli Avverſarj cotanto ſi va predicando.

Finalmente tutte le operazioni maravigliose che ſi ſcorgon ne' bruti, non ſi vogliono attribuire ad una ragione intrinſeca che le dirigga, ma ad un inſtinto natural che le regga. Dunque non eſſendo in eſſo lor nè ragione, nè libertà, nè idee aſtratte, come lo concedon gli ſteſſi Avverſarj, non ſi può egli da queſte ordinate azioni inferire la ſpiritualità dell' anima delle beſtie.

XLIII. Queſti argomenti in iſcorcio accennati, e riſcontrati colle prove, che ho diſteſamente in tutto il trattato prodotte, dovrebber certo convincer chiunque della materialità dell' anima delle beſtie, a confronto della preteſa ſpiritualità da' Moderni introdotta. Contuttociò io ne laſcio giudice un diritto e ſpaſſionato eſtimator delle coſe, baſtandomi avere eſpoſti quegli argomenti, onde moſtrare quanto gli Antichi, le cui ſentenze ſi ſogliono riguardar da' Moderni, come ſi riguardano le anticaglie, ſieno peſati ne' lor metafiſici raziocinj, e quanto ſia egli difficile il convincerli di

falsità. Io certo rimango appieno persuaso della opinion che difende la materialità dell' anima delle bestie, ch' è poi l'opinione de' santi Padri, del mio Santo Maestro, e di tutta la sacra venerabile antichità, non facendomi caso alcuno il parere contrario, che oggigiorno appo alcuni prevale; da che il pensar nuovo non è poi sempre la regola del pensar giusto: quando dir non si debba essere molte volte contrario al pensar giusto il pensar nuovo; come pur troppo a danno infin della Religione si scorge da tanti libri che ci vengono d'oltremare, e d'oltremonti. Che che ne sia di altre materie, io intorno alla presente sarò mai sempre di fermo parere, che la differenza che passa tra l' anima nostra, e quella de' bruti non consista soltanto nel più, o nel meno nel genere de' veri spiriti di per se sussistenti; ma in una essenziale diversità di sostanza; onde l' una essendo materiale, naturalmente perisca col corpo, l' altra essendo spirituale, sussister debba pur naturalmente in eterno dopo la distruzion della macchina: la qual diversità espresse già da suo pari il Dante con dire, esser l' anima delle bestie tratta dalla materia, e la nostra immediatamente da Dio creata. (*Parad. Can. VII.*)

L' anima d' ogni bruto, e delle piante
Di complession potenziata tira
Lo raggio, e 'l moto delle luci sante.
Ma nostra vita senza mezzo spira
La somma beninanza, e la 'nnamora
Di se, sì che poi sempre la desira.

IL FINE.

IN-

INDICE
DELLE COSE PIÙ NOTABILI.

A

S. Agoſtino. Fu teſtimonio di veduta di certi vermi, che tagliati in più parti ſeguitavano a vivere. Pag. 68. Non è ricorſo alla creazione di nuovi ſpiriti per iſpiegare queſto fenomeno. 79. Non ſoſtiene la ſpiritualità dell' anime de' bruti. 105. e ſegg.

S. Ambrogio. Soſtiene eſſer materiali l'anime delle beſtie. 104.

Anima. Non può eſſer corpo. 142. e ſegg.

Anima delle beſtie. Se ſi ammette ſpirituale, convien dirla immortale. 62. e ſegg. Si genera naturalmente dalla materia. 221. e ſegg. A maniera della luce. 237. e ſegg. 241. e ſeg. Al naſcere degli animali non ſi può dire propriamente creata. 250. Come neppure al loro morire ſi può chiamare annichilata. 252.

Anima univerſale. Non è probabile che ſia il principio intrinſeco della attività de' corpi. 135. e ſeg.

Annichilazione dell' anima delle beſtie affatto arbitraria. 52. Dà motivo agli empj di ammettere l'annichilazione dell' anima umana. 59.

Anſaldi. *P. Caſto Innocente*. Non ammette la ſpiritualità dell' anima delle beſtie. 63.

Ariſtotile. Da alcuni fu eſtremamente lodato, da altri biaſimato. 5. La ſua filoſofia potrebbe eſſere che tornaſſe in credito. 141.

Arnobio. Non ha creduta l'anima delle beſtie ſpirituale. 114.

Autore delle Novelle letterarie di Firenze. Diſapprova l' annichilazion degli ſpiriti delle beſtie. 63.

B

Barbieri. Sua ſentenza ſopra l' anima delle beſtie. 18.

S. Baſilio. Fa materiali l'anime de' bruti. 101.

Bayle. Vuole che i bruti abbiano la libertà. 287.

S. Bernardo. Non ammette la ſpiritualità dell' anima delle beſtie. 107. e ſeg.

Beſtie. Non hanno alcuna operazione indipendente dagli organi corporali. 27. 193. 245.

Boerhaave. Sua ſentenza ſopra il fuoco. 228. e ſeg.

P. Boſcovik. Chiama l'anime delle beſtie un eſſer di mezzo tra il corpo e lo ſpirito. 189.

P. Bougeant. Sua opinione ſopra gli ſpiriti informatori de' bruti. 14.

C

P. Calmet. Sua opinione ſopra le facoltà delle beſtie.

Cardano. Ammette uno ſpirito aſſiſtente de' bruti. 16.

Carteſio. Suo ſiſtema degli automati. 12.

M. Du Châtelet. Vuole che il fuoco ſia nè corpo nè ſpirito. 192.

Cognizione degli obbietti materiali per mezzo de' ſenſi non baſta a provare la neceſſità di uno ſpirito. 148. e ſeg.

Concilio Lateraneſe. Indirettamente definiſce eſſere materiale l'anima delle beſtie. 119. In vano ſi vorrebbe eluderne l'autorità. 120. e ſegg.

Condillac. Ammette l'iſtinto ne' bruti. 289.

Coſtantini. Sua ſentenza ſopra le beſtie. 16.

Criſtalli, ed altre pietre preziose non danno a vedere alcun poro, neppure co' microſcopj più fini. 155.

Cuenz. Suo parere ſopra l'anima delle beſtie. 21.

D

P. Daniele. Vuole eſſer l'anima delle beſtie nè corpo, nè ſpirito. 190.

E

E Picuro. Suo ſiſtema ſopra l'anima dell' uomo, e delle beſtie. 4.

F

Fantaſia. Non può provar nelle beſtie la neceſſità di uno ſpirito. 210. e ſeg.

Forme Peripatetiche. Si provano dagli Scolaſtici col Sacramento della Eucariſtia. 185. e ſeg. E colla autorità di alcuni moderni Filoſofi. 188. e ſeg. Non ſe ne può avere un' idea diſtinta, perchè non cadono ſotto i ſenſi. 216. e ſeg. Vedi *Mezzane ſoſtanze*.

P. Friſio. Sua ſentenza ſopra il fuoco. 225. e ſeg.

Fuoco. Non conſiſte nel ſolo moto inteſtino delle parti della materia. 223. e ſeg. Nè può provenire dalla ſola azione dell' etere che accenda i corpi. 225. e ſeg.

G

Genoveſi. Inclina ad ammettere per principio de' corpi una mezzana ſoſtanza a maniera delle forme Peripatetiche. 132. e ſeg. 138. e ſeg.

P. Gerdil. Ammette l'iſtinto ne' bruti. 291.

S. Gian Criſoſtomo. Ammette la materialità dell' anime de' bruti. 100.

S. Girolamo. Soſtiene materiali l'anime delle beſtie. 104.

S. Gregorio Niſſeno. Dice materiali l'anime de' bruti. 102.

Guere. Vuol provare la cognizione del fine ne' bruti. 278. Come pure la libertà. 283.

H

P. Hayer. Vorrebbe provare la neceſſità di uno ſpirito nelle beſtie dalle ſemplici ſenſazioni: ma indarno. 197. e ſeg.

Hoffman. Ammette delle ſoſtanze, che non ſono nè corpo, nè ſpirito. 191.

Hyldrop. Suo parere intorno agli animali. 20.

I

Idee. Eſpoſte nel ſenſo de Peripatetici non favoriſcono il Materialiſmo. 214. e ſeg.

Immortalità dell' anima umana. Si prova dalla ſua ſpiritualità, ſenza ricorrere alla rivelazione. 60. e ſeg.

Inerzia della materia. Non baſta a provare che l'anima delle beſtie non poſſa eſſere materiale. 130. e ſeg.

Iſtinto. Fu ammeſſo nelle beſtie da alcuni Moderni. 24. Si dee in eſſi riconoſcere neceſſariamente. 270. 278. In alcune operazioni ſi dee riconoſcere fin nell' uomo. 274. e ſeg.

L

Lattanzio Firmiano. Non ſi può dire che abbia voluta ſpirituale l'anima delle beſtie. 116. e ſeg.

Libertà. Non ſi dee ammetter ne' bruti. 283. e ſeg.

Luce. Probabiliſſimamente non è corpo. 152. e ſegg. In vano ſi cerca moſtrare che lo ſia. 160. e ſegg. Non abbrucia negli ſpecchi uſtorj raccolta pel moto ed urto di particelle ſolide e gravi. 169. e ſeg. Il ſuo paſſaggio da' corpi diafani, non dagli opachi, non prova ch' eſſa ſia corpo. 175. e ſeg. Da molti filoſofi non fu creduta corpo. 183. Sono difficili a ſpiegarſi i ſuoi fenomeni. 184. Ci fa concepire in qualche maniera come l'anima delle beſtie ſia corporea, non vero corpo. 185. e ſeg. 232. e ſeg.

Lucerte. Il moto delle lor code troncate dal corpo, non ſi può provar che provenga da' ſoli ſpiriti vitali. 70.

M

Macchina elettrica. Non prova che il fuoco ſia ſparſo per tutto il mondo. 233.

Magalotti. Suo penſiero ſopra l'anima delle beſtie. 21. Dice potere la beſtia reſtare immortalmente beſtia. 47.

P. Maignan. Conviene cogli Scolaſtici intorno all' anima delle beſtie. 191.

Materia. Riceve impreſſione non ſolo da altra materia, ma anche da corporee qualità. 168. e ſeg.

Materialità dell' anima delle beſtie, ſoſtenuta da tutta l'antica Criſtianità. 113. e ſeg.

Memoria. E' una potenza dipen-

dipendente dagli organi corporali. 209. e ſeg.

Metempſicoſi. Non ſi può ragionevolmente ſoſtenere dell' anime delle beſtie. 46.

Mezzane ſoſtanze tra il corpo e lo ſpirito. Non ſi poſſono così facilmente negare. 144. Molto meno dimoſtrare impoſſibili 145. Si può con qualche ſperimento moſtrar che ſi dieno. 145. e ſegg. Vedi *Forme ſoſtanziali*.

Moderni filoſofi, che tra certi limiti ſoſtengono l'anima ſpirituale ne' bruti. 22. Altri che la ſoſtengono materiale. 23.

Morſuace de Beaumont. Inclina nella ſentenza de' Peripatetici intorno all' anima delle beſtie. 191.

Moto ſpontaneo. Non può provar nelle beſtie la neceſſità di uno ſpirito. 202. e ſeg.

N

Newton. La ſua ſentenza ſopra i colori non è sì facile a ſoſtenerſi ſuppoſta corpo la luce. 178. e ſeg. Non è lontano dal credere che una ſoſtanza ſi cangi realmente in un' altra. 236.

P

Percezione degli oggetti materiali. Non prova nelle beſtie la neceſſità di uno ſpirito. 207. e ſeg. 267. e ſeg.

Pittagora. Riſtaurator del ſiſtema della Metempſicoſi. 2.

Plutarco. Concede alle beſtie la ragione come all' uomo. 8.

Pope. Sua opinion ſopra i bruti. 20.

Porfirio. Concede alle beſtie oltre la ragione il loro linguaggio, onde ſi poſſono fare intrendere fin dagli uomini. 8.

Principj attivi de' corpi coſa ſieno. 132 e ſeg.

Un Profeſſore famoſo della Univerſità di Bologna non è lontano dall' ammetter le forme Peripatetiche. 190.

R

P. Regnault. Ammette per anima delle beſtie una ſoſtanza media tra il corpo e lo ſpirito. 190.

Rifleſſione. Non è propria ſolo del corpo, ma eziandio delle corporee qualità.

S

SBaragli. Suo parere ſopra le beſtie. 25.

Scrittura ſacra. Contiene la verità di molte filoſofiche queſtioni. 123. e ſeg.

Senſazioni. Non poſſon provar nelle beſtie la neceſſità di uno ſpirito. 82., e 196. e ſegg. Non ſi può ſpiegare come ſi facciano nè nelle beſtie, nè negli uomini. 201. e ſeg.

Spiriti. Tutti ſono dotati di ragione e libertà. 33. Agiſco-

no